RAGIP PAŞA
2118/2

٩٦

فهرست الجلد الثانى من كشف الاسرار

٣٢٢ باب الفاظ العموم
٣٥٤ باب معرفة احكام القسم الذى يليه
٣٥٩ باب احكام الحقيقة والمجاز
٤٠٥ باب جملة مايترك به الحقيقة
٤٢٨ باب حروف المعانى
٤٨٠ باب كلة حتى
٤٨٧ باب حروف الجر
٥٢٣ باب الصريح والكناية
٥٣٠ باب وجوه الوقوف على النظم وفيه حمل المطلق على المقيد وفيه مفهوم المخالفة
٦١٨ باب العزيمة والرخصة
٦٤٨ باب حكم الامر والنهى
٦٥٩ باب بيان اسباب الشرايع
٦٧٩ باب بيان اقسام السنة
٦٨٠ باب المتواتر
٦٨٨ باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان اقسم الثانى
٦٩٠ باب خبر الواحد
٦٩٧ باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة
٧١٢ باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى
٧١٤ باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2118/2

٥٩٦

الجلد الثانى من كشف الاسرار
لعبد العزيز البخارى على اصول الامام
فخر الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن
حسين البزدوى تغمدهما الله
بغفرانه

حافظ كتب على فائق محمد خدن اغا باشا كتبخانه سنه وقف ايدلمشدر
١ محرم ٩٢٧

طبع فى مكتب الصنايع بمعرفة
حسن حلمى الريزوى

سنه
١٣٠٧

R.Y
2447

كشف بزدوي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ باب الفاظ العموم ﴾

﴿ باب الفاظ العموم ﴾ الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات وماأشبه ذلك اما صيغته فموضوعة للجمع واما معناه فكذلك

قدم في اول الكتاب ان العام ماينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى ولما كان الانتظام بطريقين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة تثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر ۞ ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو مايدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة وامثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلمة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا ۞ وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير ۞ وجمع كثرة وهو ماسواها من الجموع ۞ ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سوآء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ماعرف ﴿ قوله ﴾ مثل الرجال والنساء ۞ اللام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله * ولقد امر على اللئيم يسبني * والمراد منها الجموع المنكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان

الكلام في الجمع المعرف يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في التقويم والميزان واصول الفقه لابي اليسر بلفظ التنكير فقيل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات ﴿ قوله ﴾ اما صيغته فموضوعة للجمع اي صيغة هذا العام الذي نحن بصدده فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ماوضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة الاترى انه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلاثة والالف رجال ۞ واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة ۞ قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ماتناوله عند الاطلاق ﴿ قوله ﴾ وذلك شامل اي العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ماينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن العمل به والا فينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ماينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت بيقين وفيما زاد عليه شك واحتمال ۞ وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعته باي عدد شاء فيكون حقيقة في القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية ۞ ولنا ان اطلاقه يصح على الكل بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على مادونه اذ لا دخال له في حيز الاجمال اذ ليس من اقسام الجموع مايمكن حمله عليه لاستوآء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكلمة موضوعة على الشمول والعموم فيكون حملها على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اي ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبيدا فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا ۞ ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك ۞ لان مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهي المعاني فلذلك لم يتعمقوا في الالفاظ ﴿ قوله ﴾ والكلمة اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة الجمع ۞ عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذي يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول مابينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول مابينهما ۞ والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرا دون مابينهما وهذا اللفظ انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع ۞ قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحنث في يمينه ولو تزوج ثلاثا يحنث لان الثلاثة متيقن فينصرف اليمين اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صحت نيته حتى لو تزوج ثلاثا لا يحنث في يمينه لان هذه اللفظة يتناول مازاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

وذلك شامل لكل ماينطلق عليه وادنى الجمع ثلثة ذكر ذلك محمد صريحا في كتاب السير في الانفال وفي غيرها فصار هذا الاسم عاما متناولا جميع ماينطلق عليه غير ان الثلاثة اقل ما يتناوله فصار اولى ولهذا قلنا في رجل قال ان اشتريت عبيدا فهو كذا او ان تزوجت نساء ان ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا والكلمة عامة لكل قسم يتناوله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته ﴿ قوله ﴾ لان لام المعرفة للعهد اى لام التعريف للمعهود مثل ان يقول الرجل رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه ❊ ولا عهد اى لا معهود فى اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام حتى لوكان معهود يمكن صرفه اليه يصرف اليه كمن قال لاخر انك تريد ان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام ❊ فجعل اى هذا الاسم للجنس ليمكن تعريفه باللام اذا لجنس معهود فى الذهن ❊ وفيه معنى الجمع اى فى جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما فى الخارج او فى الوهم اذ هو من الكليات والكلى ما لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجمعوهما على شموس واقمار واذا كان كذلك كان فى جعله جنسا عمل بالوصفين اى بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف ❊ ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه ❊ لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اى بالكلية لما ذكر ❊ فصار الجنس اى حمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته ❊ ان ذلك اى قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شرآء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النسآء كما توقف فيما اذا كان منكرا ❊ ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بشرآء عبدين وثلاثة واربعة والف ايضا كما يحنث فى المنكر بشرآء اربعة وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شرآء عبدين او اكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية ما فوق الثلاثة كما بينا ﴿ قوله ﴾ واسم الجنس يقع على الواحد جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغى ان لا يحنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهما ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نسآء العالم وكل عبيد الدنيا ❊ فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدمت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الا ترى ان حوآء كانت جنسا كاملا وآدم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما لم يبق الكمال بانضمام امثالها اليها لا لنقصان فى نفسها فثبت ان البعض من الجنس صالح فى ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا بمزاحمة امثاله لا لنقصان فى نفسه واذا كان كذلك ساوى البعض الكل فى الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الا بدليل ترجح حقيقة الكل على الادنى كذا فى شرح التقويم ﴿ قوله ﴾ فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى الجمعية والكل فى هذا المعنى اكمل من الثلاثة فكان اولى وقدبينا لام التعريف فى باب موجب

لان لام المعرفة للعهد ولا عهد فى اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الا ترى انه لولا غيره لكان كلا فان ادم صلوات الله عليه كان كل الجنس للرجال وحوآء رضى الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنسآء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا وكان كمن حلف لا يشرب المآء انه يقع على القليل على احتمال الكل ❊ واما العام بمعناه دون صيغته فانواع

الامر فى معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد ايضا ان شآء الله تعالى ﴿ قوله ﴾ ماهو فرد وضع للجمع اى لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول ❊ والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا فى الصحاح ❊ والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النسآء قال زهير (شعر) وماادرى ولست اخال ادرى * اقوم آل حصن ام نسآء * وهو فى الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور ❊ او هو تسمية بالمصدر كذا فى المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القبيل ❊ وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع فى القسم الاول ﴿ قوله ﴾ مثل الطائفة والجماعة انما اوردهما بعدما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو فى مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات ❊ كان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى ﴿ قوله ﴾ الا الطائفة اتفقوا ان الطائفة هى النفر اليسير ❊ ثم قال الحسن هى اسم للعشرة ❊ وقال الزهرى للثلاثة ❊ وقال عطاء للاثنين ❊ وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هى اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشئ يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض فى الاناسى واحد ❊ ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهى التاء فانها علامة التأنيث وانما تدخل فى الاسم للتأنيث او لشبه التأنيث والمراد بشبه التأنيث ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء فى الطائفة للتأنيث بلا شبهة فيكون داخلة لشبه التأنيث وهو معنى الجمعية اذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت فى نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا ❊ او يقال ولما كانت نعت فرد فى اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة يراعى فيها المعنيان كما يراعى فى صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قلنا فى قوله لا اتزوج النسآء ❊ وذكر فى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان يكون حلقة اقلها ثلاثة او اربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ وعن ابن عباس فى تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا ❊ وفى الصحاح الطائفة من الشئ قطعة منه وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين قال ابن عباس الواحد فما فوقه ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة من ❊ وهى مختصة باولى العقول وتستعمل فى الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل من مماليكى الدار فهو حر يتناول العبيد والامآء ❊ ولفظها مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهى تستعمل فى الاستفهام والشرط والخبر ❊ وتعم فى الاولين لا محالة تقول فى الاستفهام من فى هذه الدار او فى

منها ماهو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطايفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطايفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضى الله عنه فى قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ❊ ومن ذلك كلمة من وهى يحتمل الخصوص والعموم

هذه القرية فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول فى الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره استحق العطآء ❁ واما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له وتقول زارنى من اشتقت اليه وزرت من اكرمنى وتريد واحدا بعينه وهو معنى قوله وهى تحتمل العموم اى فى الشرط والاستفهام وبعض محال الخبر ❁ والخصوص اى فى بعض مواضع الخبر لكنها فى الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد وفى الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارنى فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من فى هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما يتعمم عموم الانفراد فى الشرط لان الحكم فى الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولوقعوا فى الحرج وربما لايمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده ❁ وكذلك فى الاستفهام اذا قيل ازيد فى الدار ام عمرو ام محمد ام احمد يطول الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فتعم عموم الانفراد ﴿ قوله ﴾ تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم ❁ وقوله عز اسمه ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهى ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما فى الاول لكن افرد صلته فى الثانى وجمع فى الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كما فى قوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لايعون ولايقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لايصدقون ﴿ قوله ﴾ واصلها العموم اى تستعمل فى العموم اكثر مما يستعمل فى الخصوص لان موضوعها الاصلى العموم ﴿ قوله ﴾ من شئت من عبيدى ❁ اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابويوسف ومحمد رحمهما الله له ان يعتقهم جميعا ❁ وجه قولهما ان كلمة من عامة للذى يعقل وحرف من كما يكون للتبعيض يكون للجملة قال الله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد ويكون لتمييز الجنس اى للبيان يقال سيف من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم لانه لوقال من شئت ولم يقل من عبيدى كان كلاما مختلا فقال من عبيدى ليميز مماليكه عن مماليك غيره فى ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على مافى يدها من الدراهم كان الخلع واقعا على جميع مافى يدها من الدراهم ولم يعمل من فى التبعيض لما عملت فى التمييز بين الدراهم والدنانير ❁ وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد التعميم قال تعالى فاذن لمن شئت منهم ❁ ترجى من تشاء منهن والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالى

قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابى سفيان فهو آمن وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا فاما اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من لتمييز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رضى الله عنه يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متناولا لبعض عام او اذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذلك قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر

ماشئت ❁ كل من طعامى ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك ❁ وجه قول ابى حنيفة رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتيهما اذا الكلام محمول على حقيقته ماامكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الابقدر مايقع به العمل بالتبعيض وذلك ان تنقص عن الكل واحد ليصير عاما يتناوله الاكثر ويثبت العمل بالتبعيض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعيض فى العبيد دون غيره فوجب ان يعمل فى التبعيض فيه لا فى غيره ❁ فصار حقيقة ذلك ماقاله ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض ❁ وانما حملت على التمييز والبيان فى قوله من شاء من عبيدى لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحملت على التمييز وههنا اضيفت الى خاص وهو المخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك التبعيض ❁ وكذلك فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان قد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن الحمل على التبعيض ❁ وكذا اقترن بقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله عز اسمه ترجى من تشآء منهن دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله جل ذكره ذلك ادنى ان تقر اعينهن ❁ وكذلك ترك التبعيض فى قوله خذ من مالى ماشئت وكل من طعامى ماشئت بدلالة الحال لان من جاد بطعامه اوماله لم يظن به ان يضن باللقمة اوالدرهم وليس كذلك العتاق لانه قد يسمح ببعضه ويضن ببعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا فى جامعى شمس الائمة والمصنف ﴿ قوله ﴾ يتناول البعض اى كلمة من فى هذه المسئلة يتناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فى العبيد كما فى المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لايعلم مادخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهى المشية لان فى الصلة معنى الصفة لانها مع الموصول فى حكم اسم موصوف الاترى ان معنى قوله عليه السلام من دخل دار ابى سفيان فهو امن الشخص الداخل دار ابى سفيان امن فتعم ضرورة عموم الصفة ❁ وسقط بها اى بسبب هذه الصفة الخصوص اى التبعيض فاما البعض فى المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذ المشية فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما ❁ ونظيره لوقيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولوقيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع ❁ ولايقال ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الجملة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشيئية كما ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فليتعمم بعموم هذه الصفة ايضا ❁ لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لابالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلا يؤثر ذلك فى العموم ❁ قال شمس الاسلام الاوزجندى فى جواب هذا

يتناول البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليست بمذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضآء فلا يحصل به التعميم ☼ على انا لانسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق فى قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال ﴿ قوله ﴾ وهذه الكلمة ☼ لما بين عموم هذه الكلمة شرع فى بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اى كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل فيقع لابهامها على الفرد والجمع كما ان النكرة تصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل ☼ ومعنى الابهام فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم فى كل الاحوال كرجال ونسآء ولا للخصوص فى كل الاحوال كزيد وعمرو فصارت مبهمة كذا ذكر فى الشروح وهو ضعيف ☼ بل معنى الابهام فيها وفى امثالها انها تقع على كل نفس وشئ لا على معين وانها لاتفهم بذواتها وانما تفهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها ككلمة واحدة ☼ وهى وضعت لذوات من يعقل لاغير عليه اجماع اهل اللغة حتى لو قيل من فى الدار فجوابه زيد او بكر او خالد ولو قيل فرس اوشاة كان مخطئا فى الجواب ☼ مثاله اى مثال احتمال هذه الكلمة الخصوص ☼ الاول اسم لفرد سابق لايشاركه غيره من جنسه وهو صريح فى هذا المعنى وكلمة من يحتمل الخصوص كما بينا وان كان اصلها العموم فلما جمعهما فى كلامه حمل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلهذا لايستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لفوات السبق ﴿ قوله ﴾ وقسم آخر اى من اقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة كل ☼ وكانها مأخوذة من الاكليل الذى هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف ☼ وهى من الاسمآء اللازمة الاضافة ولهذا لايدخل الا على الاسمآء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكره توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اى جميع اجزآئه كذلك ولايصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه ☼ واذا ضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لايصلح لذلك لانه لابد للشرط من ان يكون مترددا وذلك فى الافعال دون الاسمآء ﴿ قوله ﴾ وهذا معنى اى الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه ☼ يعنى اثر عمومه يظهر فى المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة يوجب العموم فيها باحاطة اجزائها لا فى غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا فى غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر يثبت العموم فى العبيد دون الامآء ولو قال لعبده اعط كل رجل من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق يوجب العموم فى المرأة لا فى التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لاتطلق فى المرة الثانية ☼

وهذه الكلمة يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة فى ذوات من يعقل مثاله ما قال فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد فله النفل وان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد وقسم اخر وهى كلمة كل وهى للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة

وهى يحتمل الخصوص ايضا وهى مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها فى ايجاب الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل قول الرجل

كل امراة اتزوجها فهى طالق ولا تصحب الافعال الا بصلة فاذا وصلت اوجبت عموم الافعال مثل قول الله سبحانه وتعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وعلى هذا مسائل اصحابنا وبيان ماقلنا من الفرق بين كلمة كل ومن فيما قاله محمد فى السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله لما قلنا انه يوجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول فى حق من تخلف من الناس وفى كلمة من وجب اعتبار جماعتهم وذلك ينافى الاولية ولو دخل العشرة فرادى فى مسئلة كل كان النفل للاول لانه هو الاول من كل وجه وهى تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة وصارت للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

ثم لما ثبت العموم بهذا اللفظ فى المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم فى ذاته كما فى قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى فى غيره ولهذه لم تنفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله كانها صلة اى حرف حيث لم يستعمل مفردة اى بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا ﴿ قوله ﴾ وهى تحتمل الخصوص مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخله جماعة على الولاء كان النفل للاول لا لغيره كما سيأتى بيانه ☼ ولاتصحب الافعال اى لاتدخل عليها الا بصلة لانها لازمة الاضافة وهى من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال ☼ فاذا وصلت اى دخلتها الصلة وهى كلمة ما ☼ اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم مادخلت عليه ☼ وكلمة ماهذه للجزآء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا فى عين المعانى وغيره ☼ ورأيت فى كتاب بيان حقائق حروف المعانى ان ما مع الفعل الذى بعده بمنزلة الاسم يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم فى التقدير فاذا قلت كلما تأتنى اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك لى اكرمك والمصدر فى مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا مادام زيد جالسا اى دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام ☼ فاذا ثبت هذا قلنا اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابدا والعامل فيه الفعل الذى هو الجزاء وهو اكرمك فى المثال المذكور وما هو فى معنى الفعل مثل فانت طالق فى المثال الآخر ﴿ قوله ﴾ تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ☼ قال العلامة امام الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه التبديل تغيير الصفة كما يقال بدلت القميص قبآء وقال تعالى يوم تبدل الارض غير الارض اى تسوى غيطانها باكامها فلا يلزم تعذيب غير المجرم والنضيج اذا اعيد نيا لايكون غيره فكانت الغيرية المذكورة فى الآية راجعة الى الصفة لا الى الذات ☼ وعلى هذا مسائل اصحابنا اى على ان كلمة كل يوجب العموم فى النكرات وكلما توجبه فى الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق فهى تعم الأعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحنث فى المرة الثانية ☼ ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحنث فى كل مرة ☼ وكذا الحكم فى قوله كل عبد اشتريه فهو حر وكلما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث فى المرة الثانية فى اليمين الثانية ☼ وفى جنس هذه المسائل كثرة ﴿ قوله ﴾ وبيان ما قلنا من الفرق الى آخره ☼ ذكر فى شرح السير الكبير لشمس الائمة ولو قال كل من يدخل منكم هذا الحصن اولا فله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل يجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم رأس ☼ ولو دخلوا

متواترين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو فان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفى الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل ۞ وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شئ لان كلمة من يوجب عموم الجنس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فيوجب تناول كل واحد على الانفراد كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولابد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك الا ماقلنا وهو انها توجب الاحاطة فى كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد ۞ والحيال الحذاء يقال قعد حياله وبحياله اى بازائه واصله الواو فمعنى قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر كل واحد منهم على حياله اى بانفراده لان من قعد بازاء اخر متفرد فى نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد ﴿ قوله ﴾ وهى عامة مثل كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهى الا انها توجب الاحاطة على وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد ۞ فصارت بهذا المعنى وهو انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعنى كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل يوجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ۞ ولذلك اى ولكونها موجبة للاحاطة مثل كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاءنى القوم كلهم اجمعون ۞ وبيان ذلك اى انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله عشرة معا فالنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد فى انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل يقتضى الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فى شرح السير الكبير ﴿ قوله ﴾ لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فى قتال العدو وبدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجرأة والجلادة فيه اقوى ۞ الا ترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطمع فى ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل استحسانا لانا نتيقن انه صنع ماطلب الامام منه وزيادة فى اظهار القوة والجلادة فان بما تقدم من قول الامام لست اطمع فى ان تدخل اولا يتبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجد فى القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهى عامة مثل كل الا انها يوجب الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الاولين ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل وبيان ذلك فى قول محمد فى السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة منهم ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا لاول جماعة يدخل فان دخلوا فرادى كان للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل وقسم آخر كلمة ما وهى عامة فى ذوات مالا يعقل وصفات من يعقل تقول مافى الدار جوابه شاة اوفرس وتقول مازيد وجوابه عاقل او عالم وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع مافى البطن غلاما قال الله تعالى لله مافى السموات ومافى الارض

ههنا ﴿ فان قيل ﴾ فهلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل كما فى كلمة كل ۞ او بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد كما فى كلمة الجميع ﴿ قلنا ﴾ لانه لايمكن وذلك لان كلمة من لايدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا وانما ثبت العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة فى موضع النفى واذا كان كذلك لايكون له اشتراك مع كل واحد منهما فى المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة ﴿ فان قيل ﴾ فى هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه ﴿ قلنا ﴾ ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لايوجد الا فى واحد او اكثر من واحد فان وجد فى اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد فى واحد يعمل بمجازه ويتبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينها ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد اولا ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل ۞ ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفى الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز فان كلمة من يتناول ۞ كلمة ما عامة وهى يستعمل فى ذوات ما لا يعقل وفى صفات من يعقل فاذا قيل ما فى الدار يستقيم فى الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم فى الجواب رجل وامرأة كذا ذكر عامة الاصوليين ۞ ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها يختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل ۞ وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام ۞ او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل ۞ قال ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزأ بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نبههم عليه فى الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلظ فى الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ﴿ قوله ﴾ وكذلك كلمة الذى اى ومثل كلمة ما كلمة الذى فى العموم فى مسائل اصحابنا ۞ قال شمس الائمة بعد ذكر من وما ونظير هاتين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

وكذلك كلمة الذى فى مسائل اصحابنا

وهذه فى احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج قول الرجل لامراته طلقى نفسك من الثلاث ماشئت ان على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند ابى حنيفة رحمه الله واحدة او ثنتين لما قلنا فى الفصل الاول ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من وهذه كلمات موضوعة غير معلولة وقسم اخر النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لان النكرة تحتمل ذلك اذا اتصل بها دليله مثل ماقلنا فى كلمة كل ودلائل عمومها ضروب وبيان ذلك ان النكرة فى النفى تعم وفى الاثبات تخص لان النفى دليل العموم وذلك ضرورى لالمعنى فى صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ماجاءنى رجل فقد نفيت مجئ رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفى الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجئ رجل واحد لايوجب مجئ غيره ضرورة فهذا ضرب من دلائل العموم

العموم على نحو ما فى الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذى فى بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان ما فى بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذى حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر او قال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالذى ضرب منهم يعتق وكذا الذى ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذى والتى معروف فى كلام العرب كذا فى كتاب بيان حقائق حروف المعانى ﴿ قوله ﴾ وهذه اى كلمة ما فى احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة كهى فلابهامها يقع على الواحد وعلى اكثر منه ※ وعلى هذا اى وعلى احتمال الخصوص عند ابى حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسئلة المذكورة ※ فعلى قولهما يجرى هذه الكلمة على عمومها وتجعل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد اى اوقع من هذا العدد ماشئت لا من الاعداد التى فوقه ويصح هذا التمييز وان كان ما فوقه من الاعداد فى الطلاق غير مشروع لانه تصرف فى اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما فى قوله انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى اللفظ كذا هنا ※ وعلى قول ابى حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبعيض كما فى قوله اعتق من عبيدى من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعيض فتحمل على الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين كما فى تلك المسئلة ﴿ قوله ﴾ ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من يعنى ما بينا من معنى الكلمتين بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما سخركن لنا ※ وقوله تعالى والسماء وما بناها اى ومن بناها فى قول بعض المفسرين ※ وعند بعضهم اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية كانه قيل والقادر العظيم الذى بناها ※ وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كما فى قوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على اربع ※ وقوله عز اسمه افمن يخلق كمن لايخلق الا ان الشيخ خص الاول لانه فى بيان كلمة ما ولان الاول اكثر ※ وقد قيل اختير لفظ من فى هذه المواضع لانه تعالى لما قال خلق كل دابة دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لايخلق من اولى العلم فكيف بما لاعلم له ※ او الكلام مبنى على زعم الكفار فلذلك قيل من فى هذه المواضع دون ما ﴿ قوله ﴾ وهذه كلمات موضوعة غير معلولة ※ العام معنى لا صيغة قسمان قسم ثبت عمومه بالوضع وقسم ثبت عمومه بعارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة اشارة الى ان الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون الثانى ※ ثم شرع فى بيان القسم الثانى فقال وقسم آخر اى من العام معنى لا صيغة النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كما قلنا فى كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كانت النكرة فى ذاتها خاصة اذ هى اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اى بيان عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها فى النفى تعم سواء دخل حرف النفى على نفسها كقولك

وضرب آخر اذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه لمعنى العهد

لا رجل فى الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفى الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لا لمعنى فى نفس الصيغة اذ هى لا يتناول فى النفى والاثبات الا واحدا ※ وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية جميع الرجال لانه نفى رؤية هذه الحقيقة وهى موجودة فى جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينتفى رؤية تلك الحقيقة ※ ولهذا لو قال لعبده لا تضرب اليوم احدا من الناس عد مخالفا عند العقلا اجمع بضرب واحد وكذا لو قال ما اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئى لا يناقض السلب الجزئى ※ ويؤيد ماذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شئ رد الله تعالى قولهم بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله ※ ولان النصوص والاجماع يدل ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفى النكرة موجبا للعموم ﴿ فان قيل ﴾ قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح كما لو قيل ما رأيت رجلا بل رأيت رجالا ﴿ قلنا ﴾ نحن لا نسلم صحة ذلك ※ ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفى صفة الوحدة لا نفى نفس الحقيقة كما لو قال رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا ※ وذكر بعضهم ان النكرة تعم فى موضع الشرط كما يعم فى موضع النفى يقال من يأتنى بمال اجازه لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما عمت فى النفى لانها ليست مختصة بمعين فى قولك رأيت رجلا والنفى لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفى الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنكرة الواقعة فى موضعه تعم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق فى عمومها للاجزاء وعدمه فى حالتى الاثبات والنفى على عكس ماذكرنا فى النكرة فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشترى الاجزاء منه لا يحنث ولو قال والله لاشترين هذا العبد اليوم فاشترى الاجزاء منه يحنث ※ ثم قيل النكرة فى الاثبات انما تخص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا فهى يحتمل العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم فى الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم ﴿ قوله ﴾ وضرب آخر اى من دلائل العموم لام التعريف ※ اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا فى اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لا للعهد فقال بعضهم ان ذلك ينبئ عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابى على الفسوى من ائمة اللغة ※ قال القاضى الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد ❊ وهومذهب المصنف ايضاقالوا هذا
اللفظ يتناول بحقيقته الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كما بينا فلما ساوى
البعض الكل فى الدخول ترجح البعض بالتيقن وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل
بدليله ❊ واستدلوا على ذلك بقوله والله لااشرب المآء ولااتزوج النسآء ولااشترى العبيد
فان هذه الايمان تقع على الادنى ولاتنصرف الى الكل الا بالنية ❊ قالوا ولايقال ذلك
باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقدا مكن
صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النية ايضا فعلم ان موجبه تناول الادنى على احتمال
الاعلى ❊ وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه
العموم والاستغراق لان العلمآء اجمعوا على اجرآء قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقوله عز اسمه الزانية والزانى على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير نكير ❊
وكذلك استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا شايعا ولم ينكر
عليهم احد ❊ وكذا اريد من قوله تعالى والنخل باسقات ❊ والخيل والبغال والحمير ❊ هو
الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ❊ ياايها الناس ❊ والعصر ان الانسان
لفى خسر كل الجنس لافرد مخصوص ❊ ونص الزجاج ان الانسان فى قوله تعالى ان الانسان
لفى خسر بمنزلة قوله الناس ❊ وكذا يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب
ويراد به كل الجنس لاالفرد ❊ وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام
التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام فى قوله تعالى
الحمدلله لاستغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى
ولاينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع ❊ ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف
يحصل بتميز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتميز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة
له فى الدخول تحت النوع ولن يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرا
اومشاهدة ❊ وتارة يكون بتميز النوع عن سائر الانواع المساوية له فى دخوله تحت الجنس
كما يقال ماكان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كمال نوعه لا
على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف
للشخص لبقآء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع فى التسمية فى تعريف الشخص وانقطاع
ذلك فى النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع ❊ ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم
اوالمبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو
اختيار ابن السراج من ائمة النحو لان جعل حرف التعريف علامة لما كمل تعريفه اولى من جعله
علامة لما ضعف فى بابه ووهى فى نفسه ❊ نوضح ماذكرنا انه لماوجب صرف اللام الى
الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان مادونه لايتعرف
به فانه اذاقيل جآءنى رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذاقيل جاءنى

وذلك مثل قول الله تعالى
والعصر ان الانسان لفى
خسر اى هذا الجنس
وكذلك قول الله
والسارق والسارقة
والزانية والزانى

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم فى المجئ وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه
اللام لايحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس
مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وماوراءها معلوم
بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع
اللغة فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لابد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف ❊
وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من يزاحمه فعند وجوده هو البعض حقيقة
فمن المحال ان يكون كلا للجنس الذى هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون
بعضا جاز ان يكون كلا ❊ فاما الجواب عن مسآئل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة
الحال لان الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يدعوه اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج
نسآء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد
فصرفنا اليمين الى الواحد للتيقن وصار كانه قال لااشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة
من النسآء والدليل عليه ماذكر محمد رحمه الله فى الجامع لو قال ان كلمت بنى آدم فامرأته
طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما تقع على هذا ثم قال الاترى انه لايقدر
ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح
من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل ❊ وهذاهو الجواب فى مسئلة
الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل فى ملك احد فلا يمكنه
ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اى بعضا من هذا الجنس
من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف
اليه كذا فى طريقة الشيخ ابى المعين والميزان وغيرهما ﴿ فان قيل ﴾ لوكان الاسم الداخل عليه
اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جآءنى الرجل الطوال كما يقال جاءنى الرجال
الطوال ﴿ قلنا ﴾ يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا
ذكره صاحب القواطع الا ان الاحسن ان ينعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة
على التشاكل بين الصفة والموصوف ❊ واعلم ان اسم الجنس المعرف باللام ان كان عاما
عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغى ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى
الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم فانها يتناول الكل وتحمل على الادنى عند التعذر ❊ وان لم
يكن عاما كما هو مذهب البعض لايصح منه عد لام التعريف من دلائل العموم ❊ ولايصح ان يقال
يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب
الخصوص وليس هو منهم ❊ ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على الاستغراق
ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل
لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم واسم الجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس
فيه مع رعاية معنى الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمعك غير مرة ❊ وفى الجملة

ولم يتضح لى حقيقة معنى كلام الشيخ فى هذه المسئلة ولا غرو اذ هو كان رحمه الله فى اعلى طبقات اهل التحقيق ❊ متغلغلا فى مضايق مسالك التدقيق ❊ فاين نحن من العثور على مقصوده ومرامه ❊ والوقوف على حقايق نكته واسرار كلامه ❊ فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم ﴿ قوله ﴾ ومثاله قول علمائنا اى مثال ماذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا فى قول الرجل المرأة التى اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انها تطلق ❊ وفى الكلام حذف واختصار كما ترى ❊ واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعى فان عنده لا تطلق على ما عرف ❊ وبيانه ان اللام فى قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهى الواحدة ثم هى مجهولة منكرة اذ اللام ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهوله الا انها قد يتعين ويتعرف بالوصف وقد وصفت بالتزوج فبتعيين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعين الذى لابد لوقوع الطلاق منه فى معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف فى مسئلة اضافة الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتعمم الحكم به وصار كما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق ❊ بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التى اتزوج طالق فتزوجها حيث لا يطلق لانه عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن فى معنى الشرط بل يكون مجرد وصف فبقى ايقاعا للحال فبطل ❊ ونظيره قوله العبد الذى اشتريه فهو حر فاشتراه يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها لا يعتق ❊ وكذا لو قال لنسائه المرأة التى تدخل منكن الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التى تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت اولم تدخل ❊ واصل ذلك اى اصل ماذكرنا ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس ❊ ومثاله اى مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده ❊ اذا اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقر بما فيه عند كل فريق منهم كان الثانى هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق ❊ واذا كان كل واحد منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثانى عين الاول ايضا بالاتفاق ❊ وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله كان الثانى غير الاول حتى يلزمه الفان ❊ وجه قولهما ان الفرق جار فى تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود فيكون الثانى تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر ثانيا بالف عند القاضى اواقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخر اوكرره فى مجلس واحد بخلاف قوله انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار ❊ وجه قول ابى حنيفة رحمه الله انه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة مالو كتب لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين ❊ وهذا بخلاف مالو اشهد على كل اقرار شاهد اواحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما ففائدة اعادته استحكام المال باتمام الحجة ❊ وكذا لو اقربه ثانيا بين يدى القاضى لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

ومثاله قول علمائنا رحمهم الله المراة التى اتزوج طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى هذا الذى ذكرنا فيكون الثانى هو الاول ومثاله قول علمائنا فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقربه كذلك ان الثانى هو الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثانى غير الاول عند ابى حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد عند ابى يوسف ومحمد يحمل الثانى على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العهد

بالبينة عن المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته يحصل معرفا ❊ وبخلاف ما اذا ادار الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت فى الصك والمنكر او المعرف اذا اعيد معرفا كان الثانى عين الاول ❊ فاما اذا كان الاقراران فى مجلس واحد فى القياس على قول ابى حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد فباعتباره يكون الثانى معرفا من وجه الاترى ان الاقارير بالزنا فى مجلس واحد جعل فى حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا ❊ وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف فى مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين فى مجلس آخر او بالفين ثم بالف عند ابى حنيفة رحمه الله يلزمه المالان وعندهما يدخل الاقل فى الاكثر فعليه اكثر المالين فقط كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثانى غير الاول ❊ هو معنى قول ابن عباس فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين ❊ وكذا نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين ❊ وعن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذى نفسى بيده لو كان العسر فى جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين ❊ وذلك لان العسر اعيد معرفا باللام فكان الثانى عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثانى غير الاول ❊ واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلا فى الكل لامحالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى ❊ ولان الثانية لو انصرفت الى الادنى لتعينت ضرب بعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه ❊ مثال الاول العسر المذكور فى الآية ❊ ومثال الثانى قول الشاعر (شعر) صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان ❊ عسى الايام ان يرجعن يوما كالذى كانوا ❊ ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ❊ ومثال الرابع اليسر المذكور فى الآية ❊ وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلاث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى ❊ ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة ❊ وكذا لو قال جاءنى اليوم نساء حسانا او رأيت اليوم نساء حسانا او عبيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثه من غيرهم يحنث ❊ ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه فى قول الله تعالى فان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه

العبيد فتزوج غيرهن اواشترى غيرهم لايحنث كذا فى كتاب بيان تحقيق حروف المعانى ☼
ثم فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء فى الاول جوابا لتعيير المشركين اياه
بالفقر دون الثانى لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستثناء ☼ قال صاحب الكشاف يجوز
ان يكون الاولى عدة بان العسر الذى انتم فيه مردود بيسر لامحالة والثانية عدة بان العسر
متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لايخلو اما ان يكون
تعريفه للعهد وهو العسر الذى كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد فى قولك ان مع زيد
مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذى يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول
لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثانى مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول ☼
ويجوز ان يراد باليسرين ماتيسر لهم من الفتوح فى ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم
وماتيسر لهم فى ايام الخلفاء ☼ وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة ☼ والتنكير فى يسرا
للتفخيم كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واى يسر ☼ وعن العتبى او القتبى قال كنت يوما
مغموما بالبادية فالقى فى روعى قول من قال ☼ ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح *
فسمعت بالليل ها تفا من السماء يقول (شعر) الايا ايها المرء الذى الهم به برح * وقد انشدت
بيتا لم تزل فى فكره تسبح ☼ اذا اشتدت بك العسرى ففكر فى الم نشرح ☼ فعسر بين
يسرين اذا فكرتها فافرح * قال فحفظت الابيات وفرج الله غمى ☼ وقال آخر (شعر) توقع
اذا ما عرتك الهموم * سرورا يشردها عنك قسرا ☼ ترى الله يخلف ميعاده ☼ وقد قال
ان مع العسر يسرا ﴿ قوله ﴾ وفيه نظر ☼ ذكر فى بعض الشروح معناه ان فى الاصل
المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كما فى قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثانى غير الاول وان ذكرا معرفين وقوله عز اسمه الذى خلقكم
من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة الضعف الثانى عين الاول
وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرتا منكرين ☼ والظاهر انه ليس
براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر فى التيسير بل هو راجع
الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعنى لو ثبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل
ويكون الجملة الثانية ح مذكورة على وجه الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة
على وجه التكرير للجملة الاولى ليقرر معناها فى النفوس ويمكنها فى القلوب كما كرر قوله
تعالى ويل يومئذ للمكذبين اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى واما تكرر المفرد فى قولك جاءنى
زيد زيد وعلى هذا التقدير لايستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى
النظر ☼ ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر
وقد تحقق التعذر ههنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل
الكتاب الثانى بيانا ☼ لما لايمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل هذا تكرير
مثل قوله تعالى اولى لك
فاولى ثم اولى لك فاولى

(لايمكن)

لايمكن صرف القوة الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر ☼ فاما الضعف الثانى
فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول
النطفة والضعف الثانى ضعف الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذى ضعف وعنى بضعفه قلته
او حقارته كقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة
قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اى عند الكبر ﴿ قوله ﴾
واذا تعذر متصل باول كلام يعنى لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس
مجازا وفى الجنس معنى العموم على مامر غير مرة ☼ وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق
اللام فيه لتعريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فيثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى
الثلاث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحدة لانها ادنى الجنس وهى المتيقن بها ﴿ قوله ﴾
وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام ☼ والمراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل
فرد من افراد نوع الموصوف ولايختص بواحد كقوله رجل كوفى يصح ان يوصف بهذه
النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تتعمم ضرورة عموم الوصف
وان كانت فى نفسها خاصة كما يتعمم بوقوعها فى موضع النفى وبكلمة كل ☼ فاذا قال والله لا
اكلم احدا الارجلا او لا اتزوج احدا الا امرأة كان المستثنى رجلا واحدا وامرأة واحدة حتى لو كلم
رجلين او تزوج امرأتين يحنث لان الاستثناء من النفى اثبات والنكرة فى الاثبات تخص ☼
ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفى وان كان
نكرة فى الاثبات لعموم الوصف والنكرة تحتمل ان تصير عامة بدليل يقترن بها كما بينا فيجوز
ان يتعمم باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشئ واحد ☼ ويؤيده قوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حيث
صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم
الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فتخص ذلك
النوع لصيرورته مستثنى كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله ☼ واعلم ان الوصف من اسباب
التخصيص والتقييد فى النفى والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى
قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع فى كل الجنس يصلح لتناول
كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شايع فى بعض الجنس وهم
العالمون منهم على سبيل البدل لا فى كله ☼ وكذا قولك ما رأيت رجلا عم النفى جميع الجنس
كما مر بيانه وقولك ما رأيت رجلا عالما عم النفى بعض الجنس وهم العالمون لا كله حتى لو رأى
رجلا غير عالم لايكون كاذبا ☼ وكذا لو قال لا كلمن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال
لاتزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد ويتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد
وصف فى الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول ☼
واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لايطرد فى جميع المواضع ☼ وقد كنت فى مجلس شيخنا

واذا تعذر معنى العهد حمل
على الجنس ليكون تعريفا
له مثل قولك فلان يحب
الدينار اى هذا الجنس
اذ ليس فيه عين معهودة
وذلك مثل قوله انت طالق
الطلاق وضرب اخر من
دلائل العموم اذا اتصل بها
وصف عام مثل قول
الرجل والله لا اكلم احدا
الا رجلا كوفيا ولا اتزوج
امراة الا امرأة كوفية

العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذجرى الكلام فى هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفى وبكلمة اى دون ماعداهما وتمسك بنحو ماذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا ۞ ورأيت مكتوبا على حاشية تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة فى موضع الاباحة وهى موضع التحريض يتعمم فاما فى موضع الجزآء والخبر فلا يتعمم كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وكقولك جاءنى رجل عالم ۞ ثم النكرة الموصوفة انما يتعمم فى الاستثناء من النفى وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة فى صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفى فيتعمم مادخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها فى موضع النفى وصار فى التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى عد جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفى عاما فى صدر الكلام لكونه نكرة واقعة فى موضع النفى بقى كذلك بعد الاستثنآء لانه عين مادخل فى صدر الكلام والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء فى موضع النفى ايضا فيتعمم ۞ وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله فى الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهى طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغى ان يطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضى ابو حازم لان قوله فهى كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة فى الشرط نكرة فى موضع النفى لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة فى النفى تعم والكناية وهى قوله فهى لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام فلابد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم المكنى بوقوعه فى موضع النفى ولابد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر فقد صار حالفا بطلاقهما فحنث فى الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت فى موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فتخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين ۞ نوضح جميع ماذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلابد من ان يؤخذ حكمه مما سبق ۞ واما عموم كلمة اى باعتبار الصفة فنبينه ان شاء الله تعالى ۞ فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم فى بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعانى ﴿ قوله ﴾ والله لا اقربكما ۞ اذا قال لامرأتين له والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لانه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فاوجب العموم فيمكنه ابدا ان يقربهما فى كل يوم يأتى فلا يلزمه شئ فعدمت علامة الايلاء فان قربهما فى يومين متفرقين حنث ۞ فان قال والله لا اقربكما الا يوما لم يصر موليا لجواز ان يقربهما جميعا من غير حنث يلزمه فاذا قربهما فى يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد ﴿ قوله ﴾ ومن هذا الضرب اى من القسم الاخير وهو النكرة التى عمت بالوصف العام كلمة اى ۞ اومن جنس النكرة التى تعم بدليل العموم كلمة اى فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر النكرة ۞ واعلم ان ايا معناه ان يكون مدلوله بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اى الرجل الا اذا كان فى معنى الجمع كقوله اى التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع ايضا فان قولك اى رجل معناه اى الرجال واذا لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافة اى اليه ايضا كذا فى حاشية المفصل لمصنفه وذكر فى الصحاح اى اسم معرف يستفهم به ويجارى فيمن يعقل وفيمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة ۞ واذا كانت دلالته على جزء من الكل كان فى اصل الوضع للخصوص ولذلك اذا قيل اى الرجال عندك واى رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد او عمرو كذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ۞ ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبارا عن سليمان ايكم يأتينى بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين بدليل انه قال ياتينى ولم يقل يأتوننى وكذا يقال اى الرجال اياك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع فى الاستفهام والشرط جميعا ۞ وهذا اذا كان ما اضيف اليه اى معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف اليه تقول اى رجل قام واى رجلين قاما واى رجال قاموا وتقول اى عبد من عبيدى دخل الدار فهو حر واى عبدين من عبيدى دخلا الدار فهما حران واى عبيد من عبيدى دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اى عبدين من عبيدى او اى عبيد من عبيدى دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة اى وضعت للاستفهام فى الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف لا محالة وهو اى ودلالته على واحد من الجملة التى اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره على صيغة الفرد وهذا هو الذى منع من اضافته الى المفرد المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهى المثنى والمجموع ۞ واذا كان ما اضيف اليه اى نكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان ايا ههنا يقع فى الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون فى معنى الصفة ضرورة

والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى فى هذا كله يكون عاما العموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك ومن هذا الضرب كلمة اى وهى نكرة يراد بها جزء مما تضاف اليه على هذا اجماع اهل اللغة قال الله تعالى ايكم يأتينى بعرشها ولم يقل ياتوننى ويقال اى الرجل اتاك

ان ايانكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابدمن ان يكون الضمير المسند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه فلهذا يقال اى رجل قام واى رجلين قاما واى رجال قاموا ۞ وماذكرنا هوالذى جوز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كمايكون غير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشير فى التخمير وغيره ۞ ثم كلمة اى ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقرير كان قول الشيخ وهى نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور فى الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولابدفيه من ان انيكون معرفة كان قوله وهى نكرة محمولا على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجهالة فيها معنى لانها تصلح لتناول كل واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى ۞ يوضحه ماذكر القاضى الامام فى التقويم واما كلمة اى فبمنزله النكرة عندنا لانها تصحب النكرة لفظا اومعنى لاستحضارها تقول اى رجل فعل كذا واى دار تريدها والنكرة معنى قوله تعالى ايكم يأتينى بعرشها وهى نكرة معنى يعنى اى رجل منكم لان المراد بها واحد منهم ۞ وكذا قوله يراد بها جزء ماتضاف اليه مجرى على ظاهره ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلابدله من تاويل لان المراد بهاح كل مااضيفت اليه ماعلى بيناان الاستفهام عن الكل لاعن الجزء ۞ وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة لابدمن انيكون جزأ من جملة فكان اى مع ما اضيف اليه جزأ من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم فى قوله اى رجال قاموا قدر فى نفسه اعدادا مما ينطلق عليه اسم رجال واشتبه عليه واحد من تلك الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولولم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان تقديره اى رجال من الرجال قاموا فصار فى التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزأ من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لافرد ﴿ قوله ﴾ اى عبيدى ضربك الى آخره ۞ كلمة اى اذا وقعت فى موضع الشرط لابد من ان يتعقب مادخل عليه فعل كما فى كل لانها للزوم اضافتها لاتدخل الاعلى الاسم وهو لايصلح شرطا فلابدمن ان يليه فعل يكون هو شرطا فى الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لايصلح وصفا لاى عرف ان المرد به الخصوص فلايتناول الاواحدا ۞ وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اى حتى صلح وصفا له يعم بعموم تلك الصفة ففى قوله اى عبيدى ضربك فهو حر الفعل مسند الى الضمير الراجع الى اى فيصير وصفا له فيعم بعمومه كما يعم فى قوله الا رجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدى فان ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا ۞ واذا قال اى عبيدى ضربته فهو حر فقد اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لاى فبقى على الخصوص كما كان لعدم مايوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لامزاحم له وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لاالى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه ۞ ولايقال قد صار اى موصوفا بالمضروبية لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصير عاما بهذا الوصف كما عم المستثنى فى قوله والله لااقربكما الا يوما اقربكما فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه فانهم يعتقون ولم يقل ضربوك فثبت انها كلمة فرد لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها كساير النكرات فى موضع الاثبات واذا قال اى عبيدى ضربك فقد وصفها بالضرب وصارت عامة واذا قال اى عبيدى ضربته فقد انقطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد

مفعولا فيه بعموم وصفه وهو القربان ۞ لانا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب فى الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لاالضرب فلهذا لم يعم به ۞ ولان المفعولية فضلة فى الكلام يثبت ضرورة تعدى الفعل فلايظهر اثره فى التعميم لان ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف اليوم المستثنى فى قوله الايوما اقربكما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفا بصفة عامة قصدا ولما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا فى فوائد الشيخ الامام مولانا حميد الملة والدين رحمه الله ﴿ قوله ﴾ وعلى ذلك اى على ان النكرة تعم بالوصف العام وان كانت فى اصل الوضع للخصوص ۞ اوعلى ان كلمة اى تعم بصفة عامة وان كانت موضوعة لفرد بنيت مسائل اصحابنا ۞ فاذا قال اى نسائى كلمتها فهى طالق فكلمهن طلقت واحدة ولو قال اى نسائى كلمتك فهى طالق فكلمته جميعا طلقن جميعا لما قلنا ۞ وكذا لو قال اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لاتعتق الا واحد منهم والامر فى بيانه الى المولى ولو قال ايكم شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا ۞ وكذا قوله اى نسائى شئت طلاقها فهى طالق واى نسائى شاءت طلاقها على هذا ايضا ﴿ قوله ﴾ وكذلك اى كما قالوا بعموم اى فى قوله اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بعمومه فى هذه المسئلة ۞ اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال ۞ فان حملوها جملة فان كان يطيق حملها واحد لم يعتقوا وان كان لايطيق حملها واحد عتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون الخشبة بحيث لايستقل بحملها الاثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اى نكرة تدل على جز مما تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فتعم الا ان العموم ههنا على وجهين الاشتراك والانفراد فيتعين احدهما بدلالة الحال ۞ فان كانت الخشبة يطيق حملها واحد كان المراد به العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل بحمل كل واحد لابحمل الجميع جملة ۞ وان كان لايطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع يريده وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل ۞ ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل فاما ما بين ذلك فلا فاذا لم يطق حملها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا حملوها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها اثنان ۞ واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور فى جميع المواضع قال ليس عموم اى فى هذه المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وصفت بوصف عام ولم تعم ۞ وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا ولو قال اى عبد اسود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض ۞ ولو قال اى عبد اسود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل اصحابنا وكذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهى لا يحملها واحد فحملوا عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا واذا اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم فى العادة لاظهار الجلادة

وشتمك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب ۞ وكذا لوقال مستفهما اى عبيدى ضربك لايستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشرنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصفة ولكنه انما عم لوقوعه فى موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم فى اسماء المبهمة لان هذه الاسماء لابهامها تحتاج الى صلة فاذا وقعت فى موضع الشرط صار الفعل الذى جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل وهو مسند الى مبهم لايعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى غيره قائما به لايوجب ذلك عمومه كما فى قوله اى عبيدى ضربته ۞ فصار حاصل الكلام ان عند هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام فى الاستثناء من النفى وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما فيما وراء ذلك فلا تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن فى عامة نسخ اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب الاخذ به احترازا عن مخالفة العامة ﴿ قوله ﴾ فاما النكرة المفردة ۞ لما فرغت من بيان ماهو عام بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التى لحقها بعض دلائل العموم شرع فى بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال ۞ فاما النكرة المفرد اى المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازا عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات ۞ او المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها تخص فى موضع الاثبات ولاتعم انما تعرض للجانبين تأكيدا لانه فى بيان الخلاف ۞ الا انها مطلقة ۞ نفى العموم عنها واثبت الاطلاق ۞ والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالته على حقيقة الشئ وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لاعامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون التكثر ۞ وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ماهو المطلق ۞ ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد ۞ ولكثرة غير متعينة هو العام ۞ ولوحدة معينة المعرفة ۞ ولوحدة غير معينة النكرة ۞ والصواب انه لافرق بينهما فى اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة فى كتبهم يشعر بعدم الفرق ۞ وقال الشافعى رحمه الله هى اى النكرة فى موضع الاثبات يوجب العموم ۞ ورايت فى بعض كتبهم ان النكرة فى موضع الاثبات اذا كان خبرا لايقتضى العموم كقولك جاءنى رجل واذا كان امرا فالاكثرون على انها للعموم كقوله اعتق رقبة ۞ وذكر فى القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان قوله رجل يتناول كل رجل عل سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع ۞ وعبارة بعضهم يعم من حيث الصلاحية لكل فرد ۞ فمن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه الآية فان قوله لشئ على العموم وان كان فى موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد شيئا دون شئ لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها ۞ وبان قوله تعالى فتحرير رقبة عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولولا انها للعموم

واما النكرة المفردة فى موضع الاثبات فانها تخص عندنا ولاتعم الا انها مطلقة وقال الشافعى رحمه الله هى توجب العموم ايضا حتى قال فى قول الله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل قلنا نحن هذه مطلقة لاعامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا

لما كان ذلك كذا فى المحصول ۞ الاترى انه تقبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لايرد الا على العام والاترى انه يحسن الاستثناء بالابان يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا والاستثناء اخراج بعض ماتناوله اللفظ ولولا انه عام لم يتصور فيه الاستثناء ۞ واذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق ۞ وقلنا نحن هذه مطلقة اى الرقبة المذكورة فى النص مطلقة ۞ او النكرة المفردة عن دلائل العموم مطلقة لاعامة ۞ لانها فرد اى موضوعة لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جميع فيقال رقبة من رقاب وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا والمراد بذلك الواحد الاترى انه لوقال لله على ان اعتق رقبة لايجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر فى قوله تعالى فتحرير رقبة باعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر الا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا ۞ ويدل عليه ماذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثانى لايتناول الا ما تناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا فى التقويم واصول الفقه لشمس الائمة ۞ واذا ثبت انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لايتعرض للصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسودا او ابيض او سنديا او هنديا الى غيرها من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لايثبت العموم اذ لابد له من انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لاعامة والمطلق لايحتمل التخصيص لانه من خصائص العام ۞ وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومزل القدم واشارة الى الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ماذكرت من احتمال التخصيص فى النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها يحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة للتقييد فتقييدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة فى كفارة القتل لايجوز عن الكفارة فكان نسخا والنسخ بالقياس لايجوز فلا يجوز التقييد به ايضا ﴿ قوله ﴾ وقد جعل وجوب التحرير جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الامر لايوجب التكرار وان كان متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على مامر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عام والا لم يستقم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير جزاء لامر اى بشان وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان بتكرر ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب التحرير جزاء الامر فصار ذلك سببا له رفيتكرر مطلقا بتكرره

بتكرر السبب من باب العموم فى شئ ﴿ قوله ﴾ وصار اى المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك
جواب سؤال آخر ۞ وتقريره من وجهين ۞ احدهما ان يقال ان تقييد المطلق نسخ عندكم
وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص يوجبه حتى لم يجز اعتاق رقبة غير مملوكة وصار
كانه قيل فتحرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقييدها بوصف الايمان ايضا بالقياس والخبر
وهو قوله عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة فقال اشتراط الملك فى الرقبة ثبت لضرورة التحرير
المنصوص عليه واقتضآئه فان التحرير لايصح الا فى الملك وماثبت باقتضاء الص فهو بمنزلة
الثابت بعين النص ۞ والثانى ان يقال قدخص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة
حتى لم يجز اعتاق غير المملوكة كما لم يجز اعتاق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال
اشتراط الملك ثبت باقتضآء النص لان التحرير الواجب لايتأدى الا بالملك كما لايتأدى الصلوة
الا بالطهارة قال عليه السلام لاعتق فيما لايملكه ابن آدم لابطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم
﴿ قوله ﴾ ولم يتناول الرقبة جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فتخص الكافرة ايضا
فقال التخصيص انما يكون فيما تناول اللفظ اياه ظاهرا لولا المخصص وهذا النص لايتناول
الزمنة فلايكون عدم جواز اعتاقها من باب التخصيص بل لانها ليست برقبة وذلك لان الرقبة
اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضى الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلايكون
قائمة على الاطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة ۞ وكذلك التحرير المطلق اى الكامل ۞
لايخلص اى لايتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى
لم يجز اعتاق المدبر وام الولد لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء
واعتاق المدبر وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتاقا مبتدأ مطلقا
كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ۞ فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو ان العموم ثبت فى قوله
لشئ من طريق المعنى لامن طريق اللفظ وذلك لان الاشياء متساوية فى قدرته جل جلاله
فاذا اخبر عن نفوذ قدرته فى بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته فى سائرها ۞ وماذكروا
من العموم على سبيل البدل ان عنوابه ان كل واحد من الجملة يكون فى الصلاحية بدلا عن
صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وان عنوابه ان اللفظ يتناول على سبيل
الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا ان الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد الا بقرينة كذا
فى الميزان ۞ واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف ايضا لانا لانسلم ان هذا الاستثناء ان صح استثناء
حقيقى لانه لابد فى الاستثناء الحقيقى من ان يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة
وليس كذلك ههنا لان صدر الكلام لم يتناول الا الواحد فلايمكن اخراجه عنه فيكون بمعنى
لكن وذلك لايدل على العموم ۞ اويكون هذا استثناء من الاحوال اى اعتق رقبة واحدة
على اى حال كانت الا فى حالة الكفر وح تثبت الاحوال فى صدر الكلام بدلالة الاستثناء
ضرورة صحته فاما اذا عدم الاستثناء فلا ضرورة فى اثباتها من انها غير مذكورة فلا يثبت
العموم ﴿ قوله ﴾ وصار ماينتهى اليه الخصوص اى التخصيص نوعين بالياء لا بالالف كما وقع

وصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لاعلى جهة الخصوص ولم يتناول الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه الذى هو موجود مطلق فلم يتناول ما هو هالك من وجه وكذلك التحرير المطلق لايخلص فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن فاما ان يكون مخصوصا فلا

(فى بعض)

فى بعض النسخ ۞ وههنا مسئلتان احديهما بيان ماينتهى اليه جواز التخصيص والثانية بيان
اقل ماينطلق عليه اللفظ العام ۞ اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون فى الغاية التى
يقع انتهآء التخصيص فى الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز فى
جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة فى جميع الالفاظ ولايجوز
الى مادونها الابما يجوز به النسخ وهو اختيار ابى بكر القفال الشاشى ۞ ومنهم من فصل فاجاز فى لفظة
من ومانحوهما واسمآء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز فى المجموع المعرفة الا الى الثلاثة ۞ ومختار
الشيخ انه يجوز الى الواحد فى الجميع الا فى الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونسآء او معنى بلا صيغة
كرهط وقوم فانه لايجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة ۞ تمسك الجمهور بان التخصيص
لو امتنع الى الواحد لامتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لامانع غيره
وهذا المعنى موجود فى جميع صور التخصيص ۞ وما ذكروا مبنى على اشتراط الاستغراق
فى العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيما دونه لان اطلاق اسم الكل على
البعض من اقسام المجاز ۞ وتعلق الفريق الثانى بان لفظ العموم دلالته على الجمع واقل الجمع
ثلاثة على مابين فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل
منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الاترى ان لفظ المشركين لايصلح للواحد بحال
فلايجوز رده الى مالايصلح له واخراجه عن موضوعه ۞ واعتمد من فصل على ان التخصيص
الى الواحد فى لفظة من لايخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها يحتمل الخصوص فانها يتناول
الواحد والجماعة فى قولك من دخل دارى اكرمته فيجوز التخصيص فيها وامثالها الى الواحد
بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها فى الآحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلايجوز الاترى
ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خصص الى اثنين او واحد لم يجز
تسميته بذلك على سبيل الحقيقة ۞ ولنا ماذكرنا ان لفظ العموم دلالته على الجمع والتخصيص
لايخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد بل هو تبين ان اللفظ مصروف الى بعض
وجوه الحقيقة الاترى ان التمسك به بعد التخصيص جائز لبقآء دلالة اللفظ بالوضع على افراد
مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالته قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا آل امر
التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لايجوز القول به لانه يصير نسخا
وهما متغايران الاترى ان النسخ لايجوز الامتراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتراخيا
عند العامة ولايجوز الامتصلا عندنا واذا كان نسخا لايجوز الا بما يجوز به النسخ كما لايجوز
الى مادون الواحد فى جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق ۞ وهذا بخلاف
اسم الجنس المعرف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالته فى اصل الوضع على
الفرد والعموم فيه ضمنى فبالتخصيص الى الواحد لايخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة
صارت فى حكم اسمآء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا ﴿ قوله ﴾ وصار ماينتهى
يعنى لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا لاعلى مادونها بطريق

وصار ماينتهى اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد فمثل الرجل والمرأة والانسان والطعام والشراب وما اشبه ذلك ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لايتزوج النساء ولايشترى العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نسآء او ان اشتريت ثيابا فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلاثة والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم

الحقيقة و بعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد والثلاثة ﴿ قوله ﴾ فان ذلك اى قوله عبيدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل يبين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لايمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلامرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل ﴿ قوله ﴾ وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة ❊ ولما كانت المسئلة الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ماوراء الثلاثة فى جميع الالفاظ عند البعض وفى الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع فى بيانها فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله ابن عباس و عثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء و المتكلمين واهل اللغة ❊ وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالى واليه ذهب نفطويه من النحويين ❊ ثم الفريق الاول اختلفوا فى انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع فى الاثنين مجازا فمنهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز ❊ وفائدة اختلاف تظهر فى جواز التخصيص الى اثنين وعدمه وفيما اذا قال لله على ان اتصدق بدراهم او قال لفلان على دراهم اونذر ان يتصدق بشئ على فقراء او مساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنان عند غيرهم ❊ تمسك من قال بان صيغ الجموع حقيقة فى الاثنين كما فى الثلاثة بالسمع والعقل و استعمال ارباب اللسان و الحكم ❊ اما السمع فقوله تعالى و داود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود و سليمان ❊ وقوله تعالى اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لاتخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاستعمل فى الاثنين ضمير الجمع ❊ وقوله عز اسمه فقد صغت قلوبكما والمراد قلباكما ❊ و قوله جل جلاله انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون ❊ وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب عسى الله ان يأتينى بهم جميعا والمراد يوسف و بنيامين ❊ و قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان يحجبانها الى السدس كالثلاثة ❊ وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو افصح العرب ولو نقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع اولى ❊ واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود فى الاثنين كما هو موجود فى الثلاثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع فى الثلاثة اكثر الاترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيماوراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء و تركبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر ❊ واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع فى الاثنين كاستعمالهم اياها فى الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة فى الموضعين ❊ واما الحكم فهو ان المثنى حكم

وهذا الان ادنى الجمع ثلاثة نص محمد رحمه الله فى السير الكبير وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا رحمهم الله وقال بعض اصحاب الشافعى ان ادنى الجمع اثنان لما روى عن النبى عليه السلام انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين فى قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس

الجماعة فى المواريث والوصايا حتى كان للاثنتين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة فى صحة اطلاق صيغة الجمع عليه ❊ ومن منع استعمال ابنية الجمع فى الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به الآخر فيقال جاءنى رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشئ واحد ❊ وتمسك الجمهور بما هو المذكور فى الكتاب وبما سنذكره وقوله فى الكتاب و يستعمل المثنى استعمال الجمع بضم الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اى يستعمل الجمع استعمال المثنى اى فى محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان مايستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع فيقال نحن فعلنا فى اثنين كما يقال كذلك فى الجمع ﴿ قوله ﴾ وفى المواريث اى حجبا واستحقاقا بصرف الجمع الى المثنى ❊ اما حجبا فقوله تعالى فان كان له اخوة كما ذكرنا ❊ واما استحقاقا فقوله عز اسمه فان كن نساء فوق اثنتين صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق اثنتين ﴿ قوله ﴾ عليه السلام والثلاثة ركب اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة ❊ ولا يقال الاتحاد فى الحكم لم يوجب الاتحاد فى الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا حكما فكذا التفرقة فى الحكم لايدل على الافتراق فى الحقيقة ❊ لانا نقول الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت به الافتراق لامحالة وهنا ثبت الافتراق بينهما فى حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لغة فثبتت المغايرة بينهما فى هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليستا بركب اى بجمع والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا او مضمرا فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء ❊ وقالوا هو فعل كذا هما فعلا كذا هم فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل الاسم يدل على تبدل المسمى على ماهو الاصل الاترى انهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسما على حدة كان الكل فى الدخول تحت صيغة الجمع على السواء ﴿ قوله ﴾ وله علامات على الخصوص مثل الالف والنون المكسورة فى حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة فى حالتى الجر والنصب ❊ قال شمس الائمة رحمه الله ثم للواحد ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة ❊ قال صاحب القواطع والدليل على ان لفظ الجمع لايتناول الاثنين انه لاينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان لاينعت بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لايتناولهما بحال وكذا لايضاف العدد الى التثنية فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر فى كتاب بيان حقائق

وفى المواريث والوصايا يصرف الجمع الى المثنى بالاجماع ويستعمل المثنى استعمال الجمع فى اللغة يقال نحن فعلنا فى الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفى المثنى اجتماع كما فى الثلاثة ولنا قول النبى عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل المعقول اما من قبل الاجماع فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا يختلف وللوحد ان بنية مختلفة وكذلك الجمع ايضا يختلف ابنيته وليس للمثنى الامثال واحد وله علامات على الخصوص واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد فثبت انه قسم منفرد

حروف المعانى ☼ ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة ☼ ولانه يصح نفى اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال مافى الدار رجال بل رجلان ومارأيت جمعا بل رأيت اثنين ولا يقال مافى الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفى وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة ☼ واجمع الفقهاء على ان الامام لايتقدم على الواحد والامام من الجماعة فى غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد ﴿ قوله ﴾ واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اى ضم اليه الواحد ☼ تعارض الفردان اى امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعا للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه ☼ واما الثلاثة فانما يعارض اى يقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير الكل كشئ واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكمل معنى الجمع فتطلق عليه الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة ☼ وبهذا خرج الجواب عما قالوا فى المثنى معنى الجمع كما فى الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لايتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوى وذلك فى الثلاثة دون الاثنين واللغة على ماورد لا على مايدل عليه القياس الاترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه متركب من اجزآء متعددة ومع ذلك لايطلق عليه اسم الجمع ﴿ قوله ﴾ فى ابلاء الاعذار اى اظهارها كامهال القاضى للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة ايام ☼ وكذا امهال المرتد للتامل ☼ وكمدة المسح فى حق المسافر ☼ ومدة اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام ☼ وكمدة التعجير مقدرة بثلث سنين ☼ وكما فى قصة موسى مع صاحبه ☼ وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ماورآء اقل الجمع يساوى بعضه بعضا ☼ ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع فى الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعنى قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعنى للاثنين حكم الجمع فى استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث ☼ اوعلى سنة تقدم الامام يعنى يحمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما تقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن يمينه وبخلاف مانقل عن ابن مسعود رضى الله عنه انه لايتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا ☼ اويحمل على ان للاثنين حكم الجماعة فى احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبى صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لالبيان اللغات على ان هذا الخبر لايصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره ☼ وقوله وفى المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم اختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا ☼ اوهو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثنى فى المواريث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فانما يعارض كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة فى الشرع حدا فى ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا اوعلى سنة تقدم الامام فى الجماعة انه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاث وفى المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

(والحجب)

والحجب فقال ثبت ذلك فى المواريث بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك اى ان كانت الاختان لاب وام اولاب اثنتين فاثبت للاختين ثلثى المال تصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنتين حكم الجمع فى الاخوات ☼ ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذهى قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذ هى قرابة جزئية كان اولى فثبت ان للبنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس فى المواريث صورة اخرى الحق فيه الاثنان بالجمع فى الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لالحاق الاثنتين بالثلاث فلهذا حمل الحديث عليه ☼ اوكان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنتين الثلثين لاالنص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى فان كن نسآء فوق اثنتين والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فاين احدهما عن الاخر ﴿ قوله ﴾ والحجب يبتنى على الارث ايضا يعنى لما كان للمثنى حكم الجمع فى استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا فى الحجب لانه مبنى على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل اوبالقوة حتى لايحجب المحروم عند عامة الصحابة وهو مذهبنا ☼ اومعناه ان الحجب لايتحقق حين الارث فكان الحجب مبنيا على الارث فيثبت للاثنين فيه حكم الجمع ايضا ☼ على انا نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة لابالنص على ماروى ان ابن عباس قال لعثمان رضى الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فى لسان قومك قال نعم ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وفى رواية لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحآء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنين ثبت بالاجماع لابالنص الاترى ان الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لايتناول للاخوات المفردات بحال ﴿ قوله ﴾ والثانى اى التأويل الثانى لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر للاثنين لان السفر للواحد والاثنين كان منهيا فى ابتدآء الاسلام مطلقا للجماعة على ماروينا من قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب اذ فيه نهى بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان فى اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة يعنى فى جواز السفر ☼ وفى لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثانى ولو قال والثالث فكان قوله والثانى لكان احسن انه اول الحديث اولا بتأويلين وهذا ثالثهما الا انه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثانى ☼ وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه ☼ وقوله محمول على ابتدآء الاسلام لايصح بدون اضمار ايضا ومعناه على نسخ

والحجب يبتنى على الارث ايضا والوصية يبتنى عليه ايضا والثانى قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ماروينا فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرطنا فى الجمعة ثلاثة سوى الامام

مائبت فى ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثانى الى آخره مذكورا فى النسخ العتيقة ﴿ قوله ﴾ واما الجماعة جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام فى غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا يشترط ثلاثة سوى الامام ﴿ قوله ﴾ واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان فى الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها فى الانسان زوج فالحق ماكان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كما الحق الزوج بالفرد فى قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الاترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية كما لو قطع البدن فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان فى الصورة واحدا فلهذا جاز اطلاق اسم الجمع عليهما ❊ ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذى لايميل الا الى الشئ الواحد له قلب واحد ولما خالفت حفصة وعايشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم فى شان مارية وقع فى قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هى الدواعى واذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لايوصف بالصغو انما يوصف الميل به كذا فى المحصول ❊ وقد جاء فى اللغة خلاف ذلك اى خلاف ماذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية فى مثل هذه الصورة قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين ❊ وذكر فى التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب فى اللغة فيما كان فى الانسان من الاعضاء فردا غير مثنى ❊ وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر ❊ كانه وجه تركيين قد غضبا ❊ مستهدف لطعان غير ترتيب ❊ وقال آخر فى التثنية والجمع ❊ ظهراهما مثل ظهور الترسين ﴿ قوله ﴾ وقولهم نحن فعلنا لايصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره يعنى لايصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولايمكن صدورها من اثنين لان المبتدى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له فى الدخول يجب هذه الصيغة فلم يفرد لهما صيغة لئلا يكون التبع مزاحما للاصل فاختير لهما صيغة الجمع مجازا ❊ ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك فى الخطاب والغيبة لا فى الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذى يخبر عنه فى قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة التميز الاترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة ❊ وذكر فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لاخلاف فى لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شئ الى شئ فان ذلك متحقق فى الاثنين من غير خلاف

واما قوله فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء فى اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فعلنا لايصلح الا من واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرد الصيغة فاختير لهما الجمع مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا والله اعلم

ولا فى الضمير الذى يعنى به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق اهل اللسان على كونه موضوعا ليعتبر المرء عن نفسه وعن غيره سوآء كان واحدا او جمعا ولا فى نحو قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان مايتعدد من شخصين فالتعبير عنه فى اللغة الفصيحة عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذارا من استثقال الجمع بين تثنيتين وانما الخلاف فى نحو رجال ومسلين وضمائر الغيبة والخطاب التى يترتب فى وضع اللسان مسبوقيتها بصيغ التثنية ❊ ولايلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية ❊ لانا لانسلم مسبوقيته بها اذ لايقال قلبا كما فتبين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة فى الاثنين بالصور المتفق عليها فقد حاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما تثبت بعلل مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لاتثبت قياسا ❊ واما الجواب عن قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فنقول قد قيل المراد الحاكمان وهما داود وسليمان والمتحاكمان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجميع كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة ❊ وعن قوله عز اسمه اذ تسوروا المحراب الى آخره ان الخصم الذى اسند الفعل الى ضميره اسم للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمى وهؤلاء خصمى كما يقال هذا ضيفى وهؤلاء ضيفى وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراة من قرأ بغى بعضهم على بعض ولا يقال قوله ان هذا اخى يأبى ماذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان بين ملكين لكن صحبهما آخرون فى صورة الخصم فسموا به ❊ وعن قوله تعالى انا معكم مستمعون ان المراد موسى وهارون وفرعون ❊ وعن قوله تعالى عسى الله ان يأتينى بهم جميعا ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذى قال فلن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى ❊ على انا لاننكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فنحمل هذه الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل ❊ واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم يراعون صورة اللفظ حتى لم ينعتوا المثنى بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفه والموصوف مع كونهما كشئ واحد ❊ وقد التزم بعضهم النعت مع الاختلاف مجازا ﴿ قوله ﴾ واما المشترك فحكمه الوقف اى وقف النفس على اعتقاد ان الثابت به حق ❊ او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشركة تنبئ عن المساواة ولهذا لو قال هو شريكى فى هذا المال كان اقرارا له بالنصف وقد ذكرنا ان لاعموم للمشترك فكانت الثابت به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لايقعد عن الطلب كما يقعد فى المتشابه بل يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله بشرط التامل بخلاف المجمل لانه لايدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان ❊ قال شمس الائمة رحمه الله ويشترط ان لايترك الطلب وله طريقان التأمل فى الصيغة ليتبين به

واما المشترك فحكمه الوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما المأول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط والله اعلم بالصواب

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم

﴿ باب معرفة احكام القسم الذى يليه ﴾

﴿ قوله ﴾ وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه ☼ لاخلاف فى انه موجب للعمل وانما الخلاف فى انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضى ابى زيد ومتابعيه حكمه التزام موجبه قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ ماوراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لاقطعا ووجوب اعتقاد ان ماراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقد بيناه من قبل ☼ وقوله على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التاويل الظاهر او النص مجازا فانك اذا اولت قوله جاءنى زيد مثلا بان المراد خبره او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا اولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة ﴿ قوله ﴾ لما ذكرنا من تفاوت معانى هذه الالقاب لغة يعنى انما سمى كل قسم من هذه الاقسام باسم روعى فيه معنى اللغة فسمى القسم الاول ظاهرا لظهور معناه والقسم الثانى نصا لازدياد وضوحه على الاول كما ينبئ عنه معناه اللغوى وكذا المفسر والمحكم ☼ ليصير الادنى متروكا بالاعلى اللام للعاقبة اى فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى وترجيح الاقوى على الاضعف ☼ وهذا اى صيرورة الادنى متروكا بالاعلى ☼ السنن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث ☼ وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم ☼ ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم فى قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عز ذكره فانكحوا ماطاب لكم من النساء فان الاول محكم فى حرمة نكاح ازواج النبى صلى الله عليه ورضى عنهن للتأبيد والثانى ظاهر فى اباحة جميع النسآء فيتناول بعمومه ازواج النبى عليه السلام فيرجح المحكم على الظاهر ☼ ومنها تعارضهما ايضا فى قوله عليه السلام الا ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيامة كذا فى النافع وقوله صلى الله عليه وسلم لغالب بن الحر كل من سمين مالك فان الاول محكم فى التحريم والثانى ظاهر فى التحليل فيرجح المحكم ايضا ☼ وقيل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر فى قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لايحتمل معنى آخر والثانى محكم لان التأبيد التحق به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى يوجب رده فيرجح على المفسر ☼ ولقائل ان يقول لانسلم كون الاول مفسرا لان المفسر مالا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات ☼ وكذا لايلزم من صحة الاشهاد القبول فان

﴿ باب معرفة احكام ﴾
﴿ القسم الذى يليه ﴾

وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان به على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معانى هذه الالقاب لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعانى عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى وهذا يكثر امثلته فى تعارض السنن والاحاديث

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره فى كتاب الاقرار فى الجامع رجل

اشهاد العميان والمحدودين فى القذف فى النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم ☼ واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل والبرهان لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلابد من اقامة البرهان على المدعى اولا ثم ايراد المثال بعد ان شاء للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا يتعب فى طلب المثال ﴿ قوله ﴾ ومثاله اى مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد رحمه الله فى اقرار الجامع ☼ واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى ولايصلح ردا يجعل تصديقا وان كان يصلح ردا ولايصلح تصديقا يجعل ردا وان احتملهما يعتبر الغالب ويحمل عليه ☼ والالفاظ المذكورة خمسة ☼ الحق ☼ اليقين ☼ الصدق ☼ البر ☼ الصلاح فالثلاثة الاولى يصلح صفة للخبر ظاهرا يقال ☼ خبر حق ☼ خبر يقين ☼ خبر صدق ☼ فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت ☼ واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لايقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت ☼ فاذا قال لآخر لى عليك الف درهم فقال الآخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه ذكر فى محل الجواب مايصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره وماتقدم من الخطاب يصير كالمعاد فى الجواب فيصير كانه قال ☼ الحق ماقلت ☼ الصدق ماقلت ☼ اليقين ماقلت ☼ وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر يوصف بالحق والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اى الصدق اولى بك ☼ او عليك بالصدق ☼ او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز والمجاز لايعارض الحقيقة كذا فى شرح الجامع لشمس الائمة ☼ وقال بعض المشايخ هذا اذا لم يعرب او ذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون امرا له بالصدق ونهيا عن الكذب ☼ وقال عامتهم لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه انك ادعيت الحق او قلت الحق وهذا هو الصحيح لان العرف لايفصل بين الرفع والنصب والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر فى هذا الى معانى كلام الناس ☼ ولو قال البر ☼ او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال تعالى ولكن البر من اتقى ففى محل الجواب هذا اللفظ فى معنى المجمل لان صلاحيته له ولغيره واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لايصير مقرا والجواب لايتم بكلام مجمل ☼ واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك او الزم الصلاح واترك الدعوى الباطلة ☼ ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق البر ☼ او الحق البر ☼ او اليقين البر ☼ او قدم البر فقال البر الصدق ☼ او البر الحق ☼ او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجملا صار ما ضم اليه بيانا له الاترى ان البر مقرونا بالصدق يستعمل فى موضع الجواب يقال صدقت وبررت ☼ فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

قال لاخر لى عليك الف درهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين او البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين الحق او اليقين او الصدق والصلاح جعل ردا ولم يكن تصديقا وحاصل ذلك ان الصدق والحق واليقين من اوصاف الخبر وهى نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد يحتمل الابتداء مجازا اى الصدق اولى بك مما تقول واما البر فاسم موضوع لكل نوع من الاحسان لا اختصاص له بالجواب فصار بمعنى المجمل فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نص او ظاهر وهو ماذكرنا حمل عليه واما الصلاح فلفظ لايصلح صفة الخبر بحال وهو محكم فى هذا المعنى فاذا ضم اليه ماهو ظاهر او نص وجب حمل النص الذى هو محتمل على المحكم الذى لايحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدئا فترجح البعض على البعض عند التعارض

الى الصلاح لايكون اقرارا لانه لايصلح صفة للخبر ولايستعمل فى التصديق اصلا لايقال صدقت وصلحت بل هو محكم فى هذا المعنى فاذا ضم اليه ماهو محتمل من نص اوظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بابتدآء امر له باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة ﴿ قوله ﴾ ومثاله ايضا اى نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى به ايضا قول علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهرا او الى شهر فقالت زوجت نفسى منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لايحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر نوضحه انه لو شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا ۞ ولنا حديث عمر رضى الله عنه قال لااوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الارجمته ولو ادركته ميتا لرجمت على قبره ۞ والمعنى فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا فى المنافع التى تحدث فى المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة موقتا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا لايليق الا فى عقد المتعة ولايحتمله ملك النكاح على ماهو مشروع اليوم ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه فى الحقيقة لملك التمتع بها صار المحتمل من صدر كلامه محمولا على المحكم من سياقه ۞ وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الربح كله للعامل كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع ۞ واذا تعين كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه ۞ وهذا بخلاف ماذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انهما عقدا العقد مؤبدا ۞ الاترى انه لو صح الشرط هناك لايبطل به النكاح بعد مضى الشهر وهنا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضى الوقت كما فى الاجارة ۞ قال الحسن بن زياد ان ذكرا من الوقت مايعلم انهما لايعيشان اكثر من ذلك كمائة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان فى هذا تأكيد معنى التأبيد فان النكاح يعقد للعمر بخلاف ماذا ذكرا مدة قد يعيشان اكثر منها ۞ وعندنا الكل سوآء لان التأبيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالت المدة او قصرت كذا فى الاسرار والمبسوط ۞ لان التزوج نص لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المرأة ۞ ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح فى الحقيقة لملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا ۞ فمحكم فى المتعة اى فى افادة معنى المتعة ۞ لايحتمله النكاح اى لايحتمل التوقيت الذى هو مفهوم من الى شهر ﴿ قوله ﴾ مثاله اى مثال الخفى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة خفى فى حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشتبه الامران اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان فى معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلمآء فى النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لايقطع بحال سوآء كان القبر فى بيت اولم يكن

ومثاله ايضا قولنا فيمن يزوج امرأة الى شهر انه متعة لان التزوج نص لما وضع له فكان محتملا ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فمحكم فى المتعة لايحتمل النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفى وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص اوجب القطع على السارق ثم احتيج الى معرفة حكم النباش والطرار وقد اختصا باسم خفى به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصور فى فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض والنباش هو الاخذ الذى يعارض عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا من الاول بمنزلة التبع من المتبوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذى دل عليه اسم النباش فى غاية القصور والهوان

فى ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعى رحمها الله يقطع ۞ ثم اختلف اصحاب الشافعى فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر فى بيت محرز او فى مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر فى برية بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالى ۞ وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر فى مفازة وهو اختيار القفال ۞ وذكر شمس الائمة فى المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر فى بيت مقفل والاصح عندى ان لايجب القطع سوآء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية فى ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا فى الدخول فيه لزيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال فى شرآئط القطع معتبرة ۞ ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لايمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الآدمى باسم الانسان لايمنعه عن الدخول تحت اسم الحيوان ۞ وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا ۞ وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا ۞ وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضى الله عنهما فى النباش فكتب اليه ان اقطعه ۞ والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحى وكما لو سرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لايحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدراهم ۞ ولايلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لايقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس مااعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والامتعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع فى القبر ۞ الاترى ان الاب والوصى لو كفنا الصبى او عبد الصبى من مال الصبى بالعدد المسنون لايعد تضييعا ولايضمنان شيئا لان ذلك احراز منهما لما له ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع ۞ ولابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص فى كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط كيلا تبقى شبهة العدم فمجموعها اولى ۞ اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ماذكر الشيخ فى الكتاب ۞ احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اى الاخفاء عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتنم غفلته واحتال لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصدا الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزانى وشارب الخمر يختفى من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما احرز عن الايدى لا ليتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا صورة لا معنى كالميت انسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وماسرق فكان بمنزلة التبع من المتبوع لكون الاول اتوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق ۞ والثانى ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطر المأخوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه اريت صورتك فى سرقة من حرير اى فى قطعة من حرير جيدة بيضاء كذا فسره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا فى مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش فى غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال بشهادة العرف والطبع السليم ۞ والتعدية بمثله اى تعدية الحكم فى مثل ماذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع دونه فى الاصل باطل لاسيما فى الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف يحتال فى اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان فى فعله وهوان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل فى جنايته وحذاقة فى فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التى ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفى مرادا بالاية لعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لا لمعنى فى الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم ۞ وقوله وتعدية الحدود فى مثله اى فى مثل ماذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب فى الفرع اكمل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعدية تستعمل فى القياس الا انه سماها تعدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم ۞ واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين ۞ ولا للميت حقيقة لان الموت ينافى المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوة وقد زالت ۞ واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت فى الكفن فانه مع الميت يوضع فى القبر للبلى ولهذا يوضع فى اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبى هذين وكفنونى فيهما فانهما للمهل والصديد والحى احوج الى الجديد فكانت مالية الكفن وقد سلم للتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد ۞ واما النقصان فى الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت

والتعدية بمثله فى الحدود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل فى جنايته وحذق فى فعله لان الطر اسم لقطع الشئ عن اليقظان بضرب فترة وغفلة يعتريه وهذه المسارقة فى غاية الكمال وتعدية الحدود فى مثله فى نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام فى هذا الفصل

والقبر ليس بحرز بنفسه لانه لو دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشئ كان حرزا لجنسه لا محالة لان معنى الصيانة لا يختلف فى جنس واحد كحظيرة الغنم ۞ ولا يصير حرزا بالميت لانه جماد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا للميت عن السباع واخفاء له عن الاعين لا لاحراز الكفن ۞ ولا يقال فاذا لم يكن احرازا كان التكفين تضييعا ۞ لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشئ الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام والقاء البذر فى الارض ﴿ فان قيل ﴾ يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا ﴿ قلنا ﴾ نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما فى الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيرورتها بيتا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ماروى انه عليه السلام قطع نباشا فمعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال لا قطع فى المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو عبيد ۞ وفى الصحاح اختفيت الشئ استخرجته والمختفى النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة ۞ وكذا حديث عمر رضى الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابابكر رضى الله عنه قطع ايدى نسوة اظهرن الشماتة بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لا حدا ۞ واما حديث عائشة رضى الله عنها فمحمول على التشبيه فى استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد فى الاصل ان نباشا اخذ فى زمن مروان بن الحكم فشاور من بقى من الصحابة رضى الله عنهم فاجمعوا ان لا قطع عليه ۞ وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

﴿ باب احكام الحقيقه والمجاز ﴾

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ماوضع له اى ثبوت ماوضع اللفظ ۞ امرا كان اونهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى ياايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله جل ذكره ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص فى المأمور به والمنهى عنه عام فى المأمور والمنهى وهذا بلا خلاف ۞ وحكم المجاز وجود ما استعير له اى ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ۞ انى ارانى اعصر خمرا ۞ وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعى وسنبينه ۞ وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اى التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعنى لا يوقف عليها الا بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص فى الشرع فانها لا يثبت حججا الا بعد السماع من صاحب الشرع

﴿ باب احكام الحقيقة ﴾
﴿ والمجاز والصريح ﴾
﴿ والكناية ﴾

قال حكم الحقيقة وجود ماوضع له امرا كان اونهيا خاصا او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص

والنقل عنه ☼ وطريق معرفة المجاز التأمل فى مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غيره امتياز الوصف المؤثر فى باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف ☼ وحاصله ان جواز استعمال المجاز لايتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذى سلكه اهل اللسان فى استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدم من قبل ☼ اما فى الحكم اى فى اثبات الحكم وايجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء ☼ الا عند التعارض يعنى اذا تعارض فى كلام واحد جهة كونه مستعملا فى موضوعه وجهته كونه مستعملا فى غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ☼ ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه ☼ ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها او عدم الاطلاع عليها ولكنى ماظفرت به فى شئ من كتب اصحابنا صريحا فكان حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيده بما ذكر القاضى الامام فى التقويم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بمنزلتها الا ان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه لان معنى الحقيقة اصل والثانى طارئ عليه فلا يثبت الا بدليله ﴿ قوله ﴾ فاحتج الشافعى بعمومه وابى ان يعارضه الى آخره ☼ بيانه ان قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا متساويا كان او غير متساو لان الطعام معرف باللام فيقتضى الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه فى الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة فى الكيل بالاجماع فبقى ماوراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحة وبتفاحتين وباشارته يقتضى كونه الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزانى فاجلدوا على ماعرف والطعام اسم لمايؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة ☼ واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهى الطعم ☼ وحديث الصاع وهو ماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فانى اخشى عليكم الرماء وفى بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذ الرماء الزيادة والربا وارمى الشئ ارماء اى زاد وارمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجرى فى غير المطعوم كالجص والنورة لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع مايحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا ☼ وباشارته يدل على ان الكيل هذا لعلة لانه لما كان المراد من الصاع مايكال به صار تقدير الكلام ولامايكال بصاع بما يكال بصاعين ☼ او ولامكيل بمكيلين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز التأمل فى مواضع الحقايق واما فى الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعى من قال لاعموم للمجاز وبيان ذلك ان النبى عليه السلام قال لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فاحتج الشافعى رحمه الله بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن عمر فى النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولاعموم له

معنى المعارضة ☼ الا ان الخصم قال هذا النص مجاز وعبارة عما يحله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما فى قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اى صلوة فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لايجرى الا فى الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ماوراء المطعوم متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول ☼ وشبهة الخصم ان الاصل فى الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعانى للافادة ولهذا لايعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لايصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز فى حكم المشترك فكان الاصل ان لايجوز استعمالها فى غير موضوعاتها لتأديه ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة فى الكلام بمنزلة الرخص الشرعية فى الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز فى هذا بمنزلة ماثبت بطريق الاقتضاء فكما لايثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندى ☼ ولكنا نقول المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل صاحبه فى احتمال العموم والخصوص الى آخر ما ذكر الشيخ فى الكتاب وفى قوله احد نوعى الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضرورى بل هو احد قسمى الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا ﴿ قوله ﴾ لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة اذ لو كان كذلك ينبغى ان لايوجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحق به مثل الواو والنون او الالف والتاء فى قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لامعهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره فى باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل فى المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما فى الحقيقة ﴿ فان قيل ﴾ سلمنا ان العموم فى الحقيقة ليس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك وللدليل الذى التحق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع فى المجاز فلا يصح القول بعمومه ﴿ قلنا ﴾ لابد فى مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير فى اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لا لكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر ☼ وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف فى اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هى موجودة فى مسلم وضارب ورجل ولاتدل على العموم بوجه فعرفنا ان لا تأثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة ☼ ولكن لهم ان يقولوا انما اطرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لاتنفك عن صيغة تلحق بها فتدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لايثبت بوصف واحد فاذا لابد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذ اثبت المطعوم به مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضرورى يصار اليه توسعة ولاعموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ماقلنا لان المجاز احد نوعى الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الاترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما بهذه الدلالة فالصاع نكرة زيد عليها

الحقيقة مؤثرا فى العموم ﴿ قوله ﴾ والصاع نكرة اى لفظ الصاع فى قوله عليه السلام ولا الصاع
بالصاعين قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعنى لو تصورناه بدون اللام فى هذا الموضع كان
نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فاوجب التعميم ☼ وفى
ضم قوله ويجاوره الى مايحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اى جواز ارادة مايحله باعتبار
المجاورة ☼ الاترى انه استعير ذلك بعينه الضمير فى انه للشان اى ان الشان استعارة ذلك
اللفظ الذى صار عاما بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه ☼ ليعمل فى ذلك اى فيما استعير له
وهو مايحله ويجاوره ☼ عمله اى كعمله فى محله وهو موضوعه الاصلى ولما كان عمله فى محله اثبات
العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالته وهى لام التعريف ﴿ قوله ﴾ الا انهما
يتفاوتان جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجح عند التعارض ☼ اى هما مستويان فى العموم والخصوص
ولكنهما يفترقان فى اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها
والمجاز ليس بلازم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد
اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لانها الزم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند
الاطلاق ماهى موضوعة له فى الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس
يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا
الترجح لايدل على كون المجاز ضروريا كترجح المحكم على الظاهر لايدل على كونه ضروريا
وعلى انتفاء العموم عنه ﴿ قوله ﴾ والمجاز طريق مطلق اى طريق جاز سلوكه من غير
ضرورة فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير
عنه بالمجاز لالحاجة ولا لضرورة ☼ وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ماظهر من
استحسانهم الحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضرورى فاسد ☼ والدليل عليه ان القرآن فى
اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه
وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح ☼
وقوله فاصدع بما تؤمر اى اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو فى الاصل
لصدع الزجاج ☼ وقوله عز اسمه وقيل ياارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى ☼ وقوله جل ذكره
تجرى من تحتها الانهار والجرى للماء لا للانهار ☼ وقوله علت كلمته فوجدا فيها جدارا يريد ان
ينقض وغير ذلك مما لايعد ولا يحصى ☼ والله تعالى علىّ اى منزه عن العجز والضرورات
فثبت انه ليس بضرورى ☼ ولايقال المقتضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عمومه
اصلا مع انه موجود فى القرآن فليكن المجاز كذلك ☼ لانا نقول الضرورة فى المقتضى راجعة
الى الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدى الى الاخلال بفهم
السامع والضرورة فى المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم
على المتكلم ولهذا ذكر المجاز فى اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى المتكلم والمقتضى
فى اقسام الوقوف على المراد الذى هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى

(فى القرآن)

لام التعريف وليس فى
ذلك معهود ينصرف اليه
فانصرف الى جنس
مااريد به ولو اريد به عينه
لصار عاما فاذا اريد به مايحله
ويجاوره مجازا كان كذلك
لوجود دلالته الاترى انه
استعير له ذلك بعينه ليعمل
فى ذلك عمله فى موضعه
كالثوب يلبسه المستعير كان
اثره فى دفع الحر والبرد مثل
عمله اذا لبس بحق الملك
الا انهما تتفاوتان لزوما
وبقاء والمجاز طريق مطلق
لاضرورى

فى القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا ☼ وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح
لان العموم من عوارض الالفاظ على مامر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن
القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لاتحقيقا ولاتقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور
فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله ☼
قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير
اليه للضرورة فيتقدر بقدرها ☼ وفى قوله حتى كثر ذلك فى كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول
من انكر وقوع المجاز فى القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهانى وابو بكر
الاصبهانى واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا كان نفيه صدقا
كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع ذلك فى كلام الله تعالى ☼ وبما ذكرنا ان المجاز هو
استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لايكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة ☼
وبان المجاز لو كان واقعا فى القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز
والامر بخلافه ☼ وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود فى القرآن بحيث لاوجه الى انكاره ونظائره
اكثر من ان يحصى ☼ وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه فى كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم
لو كان النفى والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما ح واما اذا كان
احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفى كذب
الاثبات لانهما لايتنافيان ☼ وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف
على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية ☼ وذكر عبد القاهر البغدادى فى اصوله بعد ذكر
قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء فى كلمات من القرآن طريقها المجاز فمنهم من
تأول بعضها على الحقيقة وتقول فى مثل قوله تعالى واسأل القرية وقوله فوجدا فيها جدارا يريد
ان ينقض فاقامه انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه وعلى
خلق الارادة فى الجدار ☼ ومنهم من شك فى كون المجازات التى فى القرآن انها منه وقال
لعلها من الجنس الذى غير منه ☼ ويدل عليه ماذهب اليه الامامية من الرافضة فى دعواها
ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ماليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة
على واولاده وزعموا ايضا ان مافيه من مجاز فهو من زيادات المبدلين ☼ ثم قال فى آخر
هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز فى القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا
فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون كذبا لان انا ونحن للجماعة
دون الواحد فى اصل الوضع ☼ وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذى
انكروه ☼ وايضا فان منكر المجاز فى القرآن لايخلو من ان يقول المعدوم شئ كما قالت
القدرية او يقول ليس بشئ كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيئا مجازا وعلى الثانى يلزم ان يكون قوله عز اسمه ان زلزلة الساعة شئ
عظيم مجازا ☼ واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم فى هذه

حتى كثر فى كتاب الله
تعالى وهو افصح اللغات
والله سبحانه وتعالى على
عن العجز والضرورات

المسـئلة لانهم فى حيرة فى احكام الشرع وفى تيه الى ان يظهر امامهم الذى ينتظرونه ومن لايثق بشئ من القرآن فلا يناظر فى صفات كلمـات القرآن ولا فى احكام القرآن ﴿ قوله ﴾ ومن حكم الحقيقة انه اى ان لفظ الحقيقة ❊ لايسـقط عن المسمى بحال اى يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولايصح نفيه عنه بحال فاذا الملق كان مسمـاه اولى به من غيره ❊ الا اذا كان مهجورا الاستثناء متصل بقوله لايسـقط عن المسمى بحال يعنى اذا كان المسمى مهجورا اى ترك الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فح يجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له ولا يتناوله عند الاطلاق سواء كان الهجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز ❊ ويصير ذلك اى كونه مهجورا ❊ دليل الاستثناء اى نازلا منزلته فيصير المسمى المهجور مستثنى تقديرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لايسـكن هذه الدار وهو فيهـا موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذى دل عليه قوله لايسكن نكرة وقعت فى موضع النفى فيعم جميع مايتصور من السكنى فى العمر فكان القياس ان يحنث وان اخذ فى النقلة من سـاعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السـكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لفوات شرط البر به وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال ❊ الا انه لايحنث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا فى مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما فى وسعه من السكنى اذ اليمين تعقد للبر لا للحنث ولايتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقـا لمقصوده وصار كانه قال لااسـكن هذه الدار الازمان الانتقـال ﴿ قوله ﴾ وكمن حلف لايقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك فـات المجروح بعد يمينه من ذلك الجرح لايحنث وان وجد الازهاق الذى به يصير الجرح السابق قتلا بعد اليمين لماذكرنا ان مقصـود الحـالف منع النفس عما فى وسـعه من القتل فى المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا وقس عليه مسئلة الطلاق ❊ وكمن حلف لايأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحنث لان عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لايحنث لان اكل عين الدقيق مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثنآء وينصرف يمينه الى مايتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه والمبسوط ❊ وذكر فى شرح الجامع الصغير والاصح عندى انه يحنث لان الدقيق يتأتى اكل عينه وماهو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد تقلى فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه قلنا يحنث به ❊ وفى المبسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه ❊ وفى شرح الجامع الصغير للقاضى الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق صحت نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث باكل الدقيق ولايصدق فى صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر ❊ وكما اذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحنث يعنى فى شجر لايؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه لاتسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالداب ولاينفى عنه بحال ويقال للجداب مجازا ويصح ان ينفى عنه لما بينـا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالملك والعـارية الا ان يكون مهجورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لايسكن الدار فانتقل من ساعته وكمن حلف لا يقتـل وقد كان جرح ولايطلق وقد كان حـلف وكمن حلف لاياكل من الدقيق لايحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا ياكل من هذا الشجر فاكل من عين الشجر لم يحنث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجـاز

مهجورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجـاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمرا وثمنه ان لم يكن ﴿ قوله ﴾ استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ❊ اختلف الاصوليون فى جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقى ومدلوله المجازى فى وقت واحد ❊ فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى امتناعه ❊ وذهب الشافعى وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابوعلى الجبـائى وعبد الجبـار بن احمد من المتكلمين الى جوازه ❊ مستروحين فى ذلك الى انه لامانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبـارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعـا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول ❊ الاترى ان الواحد مناقد يجد فى نفسـه اذا قال لغيره لاتنكح مانكح ابوك اوقال توضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لوصرح به وقال لاتنكح مانكح ابوك وطئا ولاعقدا وتوضأ من اللمس مساووطئا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولاتنكحوا مانكح آباؤكم على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله اولمستم النسـآء عـلى الوطئ والمس باليد من غير استحـالة ❊ ويؤيده صحة استثنـاء كل واحد منهمـا عن النص مثل ان يقول اولمستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صحت ارادة الجميع ايضا عند عدمه ❊ قالوا وقد حكى عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره له الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذا ن معنيـان مختلفان ❊ قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشركين الكل والبعض حيث لايجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأثم بتركه يضاد كونه ندبا اومبـاحا لا اثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما ❊ وكذا ارادة الكل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما ❊ ولمن ذهب الى امتناعه وجهـان ❊ احدهما ان القول بجواز ارادتهمـا يؤدى الى المحال فيكون فاسـدا ❊ وبيان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه فى الكتاب ان الحقيقة مايكون مستقرا فى موضوعه مستعملا فيه والمجاز مايكون متجـاوزا عن موضوعه مستعملا فى غيره والشئ الواحد فى حالة واحدة لايتصور ان يكون مستقرا فى موضعه ومتجاوزا عنه ضروة ان الشئ الواحد لايحل مكانين ❊ وثانيها انه لوصح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا غير مراد وهو جمع بين النقيضين ❊ والاستحالة فى الوجه الاول باعتبار اللفظ وفى الوجه الثانى باعتبار المعنى ❊ وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هى مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها فيما هى حقيقة فيه لايوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف ❊ ورابعها ان المجـاز لايعقل من

استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

الخطاب الابقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا فى حالة واحدة ۞ ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الاوجه فقالوا على الوجه الاول لا نسلم ان الحقيقة مستقرة فى موضعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اى تلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة فى ذلك كما بينا ۞ وعلى الوجه الثانى انا لانسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لايكون الاول مرادا ۞ وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود واراد به اسدا ورجالا شجعانا لايمتنع ان يضمر كاف التشبيه فى البعض دون البعض ۞ وعلى الوجه الرابع ان ماذكرتم لايلزمنا لانا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساويا فى الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لاينفى عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعا ۞ وفى بعض هذه الاعتراضات وها وفى الجواب عنها كلام طويل ۞ والوجه الثانى وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلا ولكن لاتجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا به فى البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الاترى ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لايفهم منه البهيمة والبليد جميعا واذا قال رأيت حمارين لايفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا تجوز ﴿ فان قيل ﴾ صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقى والمجازى انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يعد ماكان مبنيا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل ﴿ قلنا ﴾ نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسلم ذلك لان الكل الذى يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لابد من ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له ليثبت كليته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلا تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ماشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لاتجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولاجزئية ولا كلية ۞ ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لاتعدو عن المعنى الحقيقى والمجازى فكانا كلا من هذا الوجه ۞ لانا نقول لانسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه فى شئ من استعمالاتهم فكانا بمنزلة وصف البحر والحمى فى الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز ۞ وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم ۞ ولا تمسك لهم فيما حكوه

عن سيبويه اذا لم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى مانقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به ۞ وقوله استحالة اجتماعهما اى اجتماع مفهوميهما ۞ مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى كما اذا استأمن على الابناء والموالى ۞ او احترازا عن جواز اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما ۞ لما قلنا ان احدهما اى احد المفهومين ۞ موضوع اى موضوع له ۞ والآخر اى المفهوم الاخر ۞ مستعارا منه اى له ۞ فاستحال اجتماعهما اى اجتماع هذين المفهومين فى لفظ واحد فى حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا فى حالة واحدة ۞ او يقال لما قلنا ان احدهما اى احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع ۞ والآخر وهو المجاز مستعار منه اى مما وضع له ۞ فاستحال اجتماعهما اى اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد ۞ على رجل لبسه اى فى حالة استعماله ملكا وعارية فى حقه ايضا ۞ يعنى الالفاظ للمعانى بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان فى الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية فى استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع فى اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد ۞ ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار فى حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين ۞ وان اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فسلم ولكن المذكور فى الكتاب لايطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد فى حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين لاباعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه ۞ لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لاغير يعنى كما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ فى حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين ۞ وكان الاحسن فى التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ۞ الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر فى الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة وليكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لايجتمعان فى لفظ واحد فى محل واحد ولكن ان يجتمعا فى لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا يثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ماذكر واعين مذهب الخصوم ۞ واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام فى اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجمع ۞ او بدلالة النص وهى ان العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهى قرابة المجاورة فالجدات

لما قلنا ان احدهما موضوع
والاخر مستعار منه
فاستحال اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب على
رجل لبسه ملكا وعارية
معا ولهذا قلنا فيمن اوصى
لمواليه وله موال اعتقهم
ولمواليه موال اعتقوهم
ان الثلث للذين اعتقهم
وليس لموالى معتقيه شئ
لان معتقيه مواليه حقيقة
بان انعم عليهم

والبنـات لان يحرمن مع قرب قرابتهن وهى قرابة الجزئية والبعضية كان اولى ۞ ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا فى زمان واحد ۞ لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذى هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطل حقه بالاعارة ۞ والدليل عليه انه لو هلك فى يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شئ ۞ واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمى اعارة ﴿ قوله ﴾ فصـار ذلك اى الانعام عليهم بالاعتاق ۞ كولادهم لاحيائهم بالاعتاق ۞ يعنى ان المولى بالاعتاق صار سببا لحيوتهم كالاب صار سببا لوجود الولد ۞ وهذا لان الكفر فى حكم الموت قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحيينـاه اى كافرا فهديناه وقال انك لاتسمع الموتى ۞ والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع لحيوته صار فى حكم الاموات كما انه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار فى حكم عديم الحواس والعقل قال الله تعالى صم بكم عمى فهم لا يعقلون ۞ واذا ثبت هذا قلنا ان الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسـلم ابتداء فالمولى بالاعتـاق يصير مسببا لحيوته بازالة ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون المعتق بمنزلة الولد ومعتق المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثانى مجازا كما فى الولد وولد الولد فلا يدخل الثانى تحت الوصية ﴿ قوله ﴾ الا ترى متصل بقوله ملكا وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقى والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال الاسم المشترك لا عموم له لما مر فى اول الكتاب مثل الموالى لا يعم المعتقين والمعتقين فى مسئلة الوصية ويبطل الوصية ۞ وفى رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السـوية النصف للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعى ۞ وفى رواية ترجح الاعلى على الاسفل ۞ وفى رواية على العكس ۞ وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المشترك ۞ يحتملها الاسم احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع ۞ الا انها اى لكنها لما اختلفت سقط العموم لما عرف ان من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحت فى المعنى الذى دل عليه اللفظ ۞ فالحقيقة والمجاز اى مفهوماهما ۞ وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف الاسد ۞ ودلالة الاسم عليهما اى على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج فى الدلالة على احدهما الى القرينة دون الآخر ۞ اولى ان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهى عدم التساوى فى الدلالة ۞ واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف لان كل من جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم فى المشترك بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لابد من تعلق بين محلى الحقيقة والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم هنـا مع وجود التعلق اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

وصـار ذلك كاولاده
لاحيائهم بالاعتاق فاما موالى
الموالى فمواليه مجازا لانه
لما اعتق الاولين فقد اثبت
لهم مالكية الاعتاق فصار
ذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا
اليه بحكم السببية مجازا
والحقيقة ثابتة فلم يثبت
المجاز الا ترى ان الاسم
المشترك لا عموم له مثل الموالى
لا يعم الاعلين والاسفلين
حتى ان الوصية للموالى
وللموصى موال اعتقهم
وموال اعتقوه باطلة وهذه
معان يحتملها الاسم احتمالا
على السواء الا انها لما اختلف
سـقط العموم فالحقيقة
والمجـاز وهما مختلفـان
ودلالة الاسم عليهما متفاوتة
اولى ان لا يجتمعا

الشيخ انتفاء جواز التعميم فى المشـترك بدلائل قوية ذكرناها فى اول هذا الكتـاب لم يبـال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا فى غير موضع من كتبه ﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولامتناع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد ۞ قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كما فى الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بعموم قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال سـائر الاشربة يسمى خمرا باعتبـار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر ۞ فقال الشيخ لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر للنى من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجـاز من ان يكون مرادا ۞ ولا يقال قد الحق سائر الاشربة بالخمر عنـد حصول السكر فى ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا ۞ لانا نقول قد ثبت الحكم فى الكثير بالاجمـاع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحـاق ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى وللامتناع المذكور قلنـا فى قوله تعـالى اولمستم النساء ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعى وعامة اهل الحديث، فان المنقول عن الشـافعى انه قال احمل آية اللمس على المس والوطئ جميعا كذا ذكره الغزالى وهكذا رأيت فى بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطئ اريد منه بالاجمـاع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له فى كتاب الله تعالى الا ههنـا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة ۞ ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضى الله عنه ومن حملها على الوطئ جوزه له مثل على وابن عباس والحسن ومجـاهد وقتـادة ﴿ فان قيـل ﴾ قد قرئت الآية بقراءتـين لامسـتم ولمسـتم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على الوطئ والاخرى على المس باليد كما حملتم القراءتين فى قوله تعـالى حتى يطهرن بالتشـديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب على الحالتين ﴿ قلنا ﴾ لا نزاع فيـه وانما النزاع فى حمل كل واحدة منهمـا على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم ۞ وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنـا فانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ۞ ولان الصحـابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا فى تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منهـا المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم المراد هو الجمـاع وجوزوا التيمم للجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين كان خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر فى شرح التأويلات ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولامتناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان ۞ ذكر فى المبسوط ولو اوصى بثلثه لبنى فلان ۞ ولفلان ذلك اولاد فالثلث للذكـور من ولده دون الاناث فى قول ابى حنيفة الآخر وفى قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شئ لهن بالاتفاق ۞ وان كان له اولاد واولاد ابن فعند ابى حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنـا فى غير الخمر
انه لا يلحق بالخمر فى الحد
لان الحقيقة اريدت بذلك
النص فبطل المجاز ولهذا
قلنا فى قوله تعالى اولامستم
النساء ان المس باليد غير
مراد لان المجـاز مراد
بالاجمـاع وهو الوطئ
حتى حل للجنب التيمم فبطل
الحقيقة ولهذا قيـل فيمن
اوصى لاولاد فلان اولابنائه
وله بنون وبنو بنين جميعا
ان الوصية لابنائه دون
بنى بنيه لما قلنا

دون بنى ابنه لان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لايزاحم الحقيقة ۞ وفى قولهما الكل سوآء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين فى العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم فى مسئلة الحنطة والشرب من الفرات ۞ ولواوصى لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث فى حالتى الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس ۞ وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولادابنه ۞ ذكر الخلاف فى المسئلة الاولى ولم يذكر فى الثانية ۞ فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الائمة فى اصول الفقه حيث قال قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبنى فلان اولاولاد فلان فلا حاجة الى الفرق ۞ ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بنى فلان قد استعمل فى اولاد الصلب واولاد البنين استعمالا شايعا فاما لفظ لولد فلم يستعمل فى اولاد البنين استعمال الاول ۞ فتبين ان ما ذكر الشيخ مذهب ابى حنيفة دون مذهبهما ﴿ قوله ﴾ فان قيل الى آخره ۞ لما فرغ من تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع فى بيان مايرد نقضا على هذا الاصل من المسائل والجواب عنها وهى عدة مسائل ۞ احديها مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان فدخلها حافيا اومتنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز ۞ وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لايضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا فى المبسوط ۞ وذكر فى المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لايحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء ۞ والثانية قوله عبدى حريوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلا ونهاراً يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز ۞ فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يصدق ديانة لاقضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لايمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال فكان لبياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضى ۞ وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لايصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لايضع قدمه فى كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم فى القضآء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله ۞ والثالثة مسئلة السير وهى ظاهرة ۞ والرابعة مااذا حلف لايدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفى فى غير الملك وعدم صحته فى الملك فيكون فيه جمع بينهما ۞ وعند الشافعى اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب ۞ وان قال بيت فلان اودار فلان لايحنث الا فى الملك لان سكنى فلان حقيقة موجودة فى المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار ﴿ قوله ﴾ قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول اى عبارة عنه ۞ ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن اوكلمة عن بمعنى فى لان حروف الصلات تثبوت بعضها عن بعض يعنى هو مجاز

فان قيل قد قالوا فيمن حلف ان لايضع قدمه فى دار فلان انه يحنث اذا دخلها حافيا اومتنعلا وفيمن قال عبدى حريوم يقدم فلان انه ان قدم ليلا اونهاراً اعتق عبده وفى السير الكبير قال فى حربى استامن على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو البنين وفيمن حلف لايسكن دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول

(فى هذا)

فى هذا المعنى وهو الدخول ۞ لانه موجبه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه فاستعير لحكمه ۞ وانما حملناه على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لايدخل والدخول مطلق لعدم بالركوب والنعل والحفاء فيحنث فى الكل باعتبار الدخول الذى هو المقصود لاباعتبار كونه راكبا اوحافيا كما فى اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لابكونها كبيرة اوصغيرة اوكافرة او مؤمنة ۞ الاترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لايحنث فى يمينه كذا فى فتاوى قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لايعتبر حقيقته بعد ﴿ قوله ﴾ باطلاق المجاز وعمومه بمنزلة المترادف ۞ وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق فقال يحنث بمطلق الدخول الذى هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحنث بعموم المجاز فجمع الشيخ بينهما ۞ والمطلق يشابه العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام ﴿ قوله ﴾ وكذلك اليوم الى آخره ۞ اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ۞ ولانه لايؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدى الى الاختلال فى الكلام بعدم افهام المراد ۞ ثم لاشك فى انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو مايصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته فى دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصح مقدراله فكان الحمل عليه ۞ وان كان مظروفه مما لايمتد كالخروج والدخول والقدوم اذلا يصح تقديره هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ۞ ثم فى قوله انت حر اوعبدى حر يوم يقدم فلان اوانت طالق اوامرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير اوالطلاق لانه انتصب به اذ التقدير حررتك او طلقتك يوم كذا وانهما مما لايمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا اونهارا باطلاق المجاز كما فى المسئلة الاولى ۞ وفى قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لايصير الامر بيدها ولايثبت لها الخيار ۞ واعلم ايضا انه لااعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم فى هذه المسآئل مثلا فى ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة اوانت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم فى انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لايؤثر فى المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه لما ذكرنا ان تقديره حررتك فى يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك فى يوم قدومه فكان اعتباره بمظروفه الذى يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لااعتبار للمضاف اليه فى ترجيح احد

لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ودلالة تعين احد الوجهين ان ينظر الى مادخل عليه فان كان فعلا يمتد كان النهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لايمتد كان الظرف اولى وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لايتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لايحتمل غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لايحتمل غيره

محتمليه ۞ والدليل عليه ماذكره شمس الائمة رحمه الله فى شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا اونهارا طلقت لان اليوم اذاقرن بما لايكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذاقرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان ۞ وذكر فى باب الخيار منه وان قال اختارى يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلاخيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار فى ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لايحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت ۞ وهكذا ذكر فى كتاب الصوم ايضا ۞ وذكر فى الهداية فى فصل اضافة الطلاق الى الزمان فى قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت ان اليوم اذاقرن بفعل لايمتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل ۞ ففى هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذى هو مظروف دون القدوم الذى هو مضاف اليه فثبت ان المعتبر ماذكرنا ﴿ فان قيل ﴾ قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الصغير فى هذه المسئلة ان التزوج مما لايمتد فحمل فيه علما او وقت فاعتبر التزوج الذى هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذى هو مظروف ۞ وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف فى كتاب الايمان فى قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لايمتد ولم يقل لان الطلاق مما لايمتد وهذا ذكر فى عامة شروح الجامع الصغير ايضا فى هذه المسئلة ۞ وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه فى هذا الباب دون المظروف ۞ وذلك لان فى اعتبار المضاف اليه اعتبار الظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لابد ان يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لامحالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطاء ﴿ قلنا ﴾ بعد ماظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد يعض عليها بالناجذ ولايصار الى التقليد الصرف ثم يحمل مانقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح ۞ وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرك بيدك يوم يركب فلان اويسافر فلان ۞ اوغير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حريوم ادخل دار فلان لايختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه ۞ وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان اوعلى العكس كقوله انت حريوم يركب فلان اويسافر فلان فح يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضى حمل اليوم فى المسئلة الاولى على بياض النهار وفى الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها فى الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد فى الثانية ان سافر ليلا اونهارا واعتبار المضاف اليه يقتضى حمله فى الاولى على مطلق الوقت والثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا اونهارا ولايعتق العبد ان سافر اوركب ليلا ۞ فبعض المشايخ تسامحوا فى العبارة فيما لايختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظرا الى حصول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا ۞ فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا ۞ ففى مسئلة الامر باليد التى هى مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذى هو مظروف دون القدوم الذى هو مضاف اليه ۞ وكذا فى مسئلة الخيار التى هى مسئلة المبسوط ۞ فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ماذكرنا ويكون من القسم الذى يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذى هو غير ممتد دون المضاف اليه الذى هو ممتد ۞ وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذى لايختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج فى الجواب الذى ذكرنا ۞ واما قوله فى اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا ففاسد لان المظروفية التى لزمت من الاضافة ليست بمقصودة فى الكلام ولهذا لاتؤثر فى اللفظ اصلا ولو اعتبرت لاتكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التى هى مقصودة فى الكلام فهى التى اثرت فى اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة فى جميع المسائل فيجب اعتبارها اذترك ماهو مقصود واعتبار ماليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول ۞ قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ماتخيل لى من الوجه الصواب فى هذه المسئلة وترااى لى انه هو الحق ولعل نظر غيرى ادق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب ﴿ قوله ﴾ واما اضافة الدار فانما يريد به اى بالمذكور اوبقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لاتعادى ولاتهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك ۞ فيستعار الدار للسكنى اى لموضع السكنى وصار كانه قيل لاادخل موضع سكنى فلان اودارا مسكونة لفلان فيدخل فى عمومه الملك والاجارة والعارية فيحنث فى الدار المملوكة بعموم المجاز لابالملك حتى لوكان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه ۞ وذكر فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لايدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة اوباعارة يحنث فى يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لايسكنها يحنث ايضا ۞ فعلى هذه الراوية لايندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل فى عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه فى المبسوط فقيل اذا حلف لايسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى حنث وان سكن دارا له قدباعها بعد يمينه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى فى دار مضافة الى فلان ولم يوجد ﴿ قوله ﴾ واما مسئلة السير الكبير ۞ اذاقال الكفار امنونا على ابنائنا ولهم ابناء وابناء ابناء فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز فى حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار فانما يراد به نسبة السكنى اليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفى نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لامحالة فيتناوله عموم المجاز واما مسئلة السير ففيها رواية اخرى بعد ذلك الباب انه لايتناولهم ووجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم فبنى على الشبهات وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة عليه فبقى ظاهر الاسم شبهة

فلايجمع بينهما ولهذ جعل ابوحنيفة رحمه الله الوصية للابنآء خاصة بهذا اللفظ ☼ ولكنا
استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيانته وحفظه يقال حقنت دمه اى منعته
ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام
الادمى بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم الابنآء
من حيث الظـاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنوهاشم وبنو تميم وقال الله
تعـالى يابنى آدم الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة
فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعا بها الكافر
الى نفسـه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا اوان كنت تريد القتال اوتعال حتى تبصره ما
افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة ☼ والدليل عليه حديث
عمر رضى الله عنه ايما رجل من المسلمين اشـار الى رجل من العدوان تعـال فانك ان جئت
قتلتك فاتاه فهوامن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك اولم يسمع ☼ ومارووى ان الهرمزان
لمـا اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقـال اتكلم كلام حى ام ميت فقـال عمر كلام
حى فقال كنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولالكم دين لكنا نعدكم معشر العرب بمنزلة
الكلاب فاذ اعزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا
وانت اسير فى ايدينا اقتلوه فقال افيما عليكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال متى امنتك
فقال قلت لى تكلم كلام حى والخائف على نفسه لايكون حيا فقال عمر رضى الله عنه قاتله الله
اخذ الامان ولم افطن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع ☼ وهذا بخلاف الوصية لانهـا
لايستحق بالصورة والشبهة ☼ ولان فى اثبات المزاحمة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال
النقص فى نصيب الابنـآء وليس ذلك فى الامان ☼ ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار
الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابنـآء على ماقيل
النافلة احب الى المرء من الولد ﴿ فان قيل ﴾ فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد
والجدات فى الاستيمان على الابآء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على آبائنـا وامهاتنا لايدخل
فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة ﴿ قلنا ﴾ لان الحقيقة اذا صارت
مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لامحالة وبنوا البنين
يليق صفة التبعية بحـالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكونون اتباعا للابآء والامهـات وهم
الاصول فلهذا ترك اعتبـار الصورة هنـاك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة فى
اصول الفقه ☼ ولا يقال الجد اصل الاب خلقة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان
اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات
الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الاترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب
اليه عند عدمه بهذا الطريق ولايمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذى
يثبت بادنى شبهة ولايمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى ☼ لانا نقول اثبات الامان بظاهر

(الاسم)

الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليـل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما فى
جانب الابنآء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما فى جانب الابآء
فان جهة كون الجد تبعا فى الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فى حقه فجهة كونه اصلا من
حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف فى نفسه فاماباب
الميراث فبنى على القرب ولاشك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث
بعد الاب ☼ وذكر شمس الائمة فى شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء
والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتبـاع لفروعهم
كما لايتناول العم مع انه سمى ابا فى قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل
واسحاق ☼ واسماعيل كان عما ليعقوب عليهم السلام وكما لايتناول الخالة مع انها سميت اما فى
قوله تعالى ورفع ابويه على العرش اى اباه وخالته وفى قوله عليه السلام الخالة ام حتى لم يقل
احد انهما يدخلان فى الامان للابآء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما
تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة ☼ ولهذا لولم يكن لهم آبآء وامهات ولهم
اجداد وجدات لايدخلون ايضا بخلاف بنى الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا اتبعالهم وانهم
ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسـطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم ☼ وهذا
بيان لسان العرب فان كان قوم فى لسانهم الذى يتكلمون به ان الجداب كما ان ابن الابن ابن فهو
داخل فى الامان وهكذا فى لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر
پسر ☼ هذا حاصل ماذكر شمس الائمـة فى شرح السير الكبير وقال هذا الفصـل مشكل
﴿ فان قيل ﴾ اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا لشبهة
الاسم تبعـا وفيه حقن الدم ﴿ قلنـا ﴾ لولم يحكم هناك بكتـابته تبعا يلزم ان يكون الاب
مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقدامكنه احراز
نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا ☼ ولان الكتابة
من شعب الحر لثبـوت حرية اليد فيها وافضـائها الى حرية الرقبة فكما تثبت له الحرية اذا
اشتراه ابنه الحر فكذلك تثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله ☼
والاوجه ان يقال ليس ماذكرتم من قبيل مانحن فيه لان كلامنا فى ان لفظ الاب هل يتناول
الجد ظـاهرا ليثبت له الامان ابتدآء بصورة هذا الاسم لا ان يثبت له الامان من جهة الابن
بطريق السراية ☼ والكتابة والحرية يثبتـان له من جهة الابن بامر حكمى لاباعتبار لفظ
يدل عليهما فلم يكن من قبيل مانحن فيه ☼ وهذا الاسم اى اسم الابناء ☼ يتناولهم يعنى بنى
الابناء ☼ لكن بطل العمل به اى بذلك التناول يعنى امتنع التناول لتقدم الحقيقة ﴿ قوله ﴾
فان قيل ☼ هذه ثلاث مسـائل اخر ترد نقضا على الاصل المذكور ايضا وانما افردها عن
المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة ☼ ثم من الناس من زعم
ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهمـا واستدلوا بهاتين المسئلتين المذكـورتين اولا

فان قيـل قد قال ابو
يوسف ومحمد فيمن حلف
لاياكل من هذه الحنطة
انه يحنث ان اكل من
عينها اوما يتخذ منها وفيه
جمع بينهما

وابى القاضى الامام وشمس الائمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك ۞ قال صدر الاسلام انهما اجل قدرا من ان يشتبه عليهما هذا ۞ اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لايأكل من هذه الحنطة فان اراد ان لايأكلها حبا كما هى فيمينه على مانوى حتى لواكل من خبزها اوسويقها لايحنث بالاجماع اما عند ابى حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لايأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وان كانت يمينه بغير نية منصرفة الى الخبز ۞ وان نوى ان لا يأكل مايتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لايحنث باكل عينها لانه نوى محتمل كلامه ۞ وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع على العين لاغير حتى لايحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث باكل عين الحنطة ۞ اشار محمد فى الايمان الى انه لايحنث فانه قال يمينه على مايصنع منها وهذا اشارة الى انه لواكل عينها لايحنث ۞ وذكر فى الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الحنطة عندهما وانما يرد السؤال على هذا الوجه لان اكل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازه فيحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز ۞ وهذا الوجه هو الصحيح عند الشيخ وشمس الائمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة المشايخ ۞ وذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز وانهما لايجتمعان فى لفظ واحد الاترى انه لو نوى اكل العين لايحنث بالخبز والسويق لماقلنا فكذا اذا لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لايبقى الحقيقة مرادة ۞ وماذكر فى الجامع مأول فمعنى قوله وان قضمها حنث اى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على قولهما اذا لم يكن له نية ۞ واما المسئلة الثانية فهى ما اذا حلف لايشرب من الفرات فاليمين يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابى حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لايصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف من وجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بخان ۞ وعندهما لواغترف منه بيده او اناء فشرب يحنث ۞ ولوشرب كرعا قيل لايحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز ۞ واما المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة اوجه ۞ ان لم ينو شيئا ۞ اونوى النذر ولم يخطر بباله اليمين ۞ اونوى النذر ونوى ان لايكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ۞ ولو نوى اليمين ونوى ان لايكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ۞ ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا فى الاول ويمينا فى الثانى عند ابى يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهم الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات فى الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لاالكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ۞ ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قالا فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع اواغترف وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله على ان اصوم رجب انه ان نوى اليمين كان نذرا ويمينا وهو جمع بينهما

(حقيقة)

حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا وللبمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهى النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لايجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز فى الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا فى الوجه الثانى ۞ ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العلمية وفى الحديث ان رجبا شهر عظيم الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه فى هذه اليمين هو الرجب الذى يتعقب اليمين لارجب مبهم فكان معدولا عن الرجب المعرف باللام فلاينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما فى سحر اذا اردت سحر يومك على ماعرف ﴿ قوله ﴾ اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه ۞ اذا كان للفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما وستعرف السر فيه ۞ ثم للمجاز ههنا وجهان ۞ احدهما ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل مايتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها فى عرف الاستعمال مايتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود حنطة فى ارض كذا اى اجود خبز ويقال فلان ياكل الحنطة اى خبز الحنطة ومايتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة ممكن العمل بها كما فى وضع القدم فصار كانه قال لا اكل مايتخذ منها فيحنث باكل الخبز ونحوه ولايحنث باكل العين ۞ والثانى وهو المذكور فى الكتاب ان يجعل اكل الحنطة عبارة عن اكل مافيها بعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الحنطة ويراد مافيها من الاجزآء اى طعامهم من اجزآء الحنطة لامن اجزآء الشعير واذا صار عبارة عن اكل مافيها يحنث باكل العين كما يحنث باكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لاباعتبار الحقيقة كما فى مسئلة وضع القدم ۞ ولايقال فعلى ماذكرتم يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما فى باطنها ۞ لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلايكون ماكل من جنس ماكان موجودا فى الحنطة فلا يحنث كذا ذكر شمس الائمة ۞ وذكر الامام خواهر زاده رحمهما الله ان على قول محمد يحنث ﴿ قوله ﴾ والشرب من الفرات ۞ تكلموا فى كيفية المجاز هنا قال بعض مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لايتحقق فى نفس الفرات فلابد من ان يضمر فيه ماء الفرات ۞ ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لوشرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لايحنث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغى ان يحنث كما لو نص عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات ۞ بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاورله بعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادى ومن الفرات وانما يراد به ماقلنا والاخذ بالاوانى لايقطع هذه النسبة فيحنث بالكرع والاغتراف جميعا لعموم المجاز لاباعتبار الحقيقة ۞ فان نوى فى قوله لااشرب من الفرات ماء الفرات يصح نيته عند البعض حتى لوشرب من نهر يأخذ من الفرات يحنث لانه نوى مايحتمله لفظه لان الشرب لايتحقق بدون الماء ۞ وعند العامة لايصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لاعموم له فلايصح

قيل له اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه لان الحنطة فى العادة اسم لما فى باطنها ومن اكلها اوما يتخذ منها فقد اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذى يجاور الفرات وينسب اليه وهذه النسبة لا ينقطع بالاوانى لماذكرنا فى الجامع فصار ذلك عملا بعمومه لاجمعا بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لايصح نية الثلاث فى قوله انت طالق كذا فى الجامع البرهانى ﴿ قوله ﴾
فاما مسئلة النذر فليس بجمع يعنى ليس ماذكرا فى تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر و اليمين
بجمع بين الحقيقة و المجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة
وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لاغير ولكنه يمين باعتبار موجبه
اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لامحالة ولابد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب فى نفسه لايصح على ما عرف فاذا لزم
المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة
حكمه وهولزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبى صلى الله عليه وسلم حرم مارية
او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال ياايها
النبى لم تحرم مااحل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها
بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة فى تحريم مارية
وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل
الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لابصيغته بل هو بصيغته نذر لاغير ومثل هذا ليس
بممتنع كشرآء القريب سمى اعتاقا فى الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه
بصيغته اثبات الملك والملك فى القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم
منه عتق عليه فكان الشرآء اعتاقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لابصيغته ۞ وكالهبة بشرط
العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا ﴿ فان قيل ﴾ لو كان النذر يمينا
باعتبار موجبه ينبغى ان لايحتاج فى ثبوتها الى نية كالعتق فى شرآء القريب واليه ذهب سفيان
الثورى حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فرض فى الغد فافطر او كان الحالف امرأة
فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة ﴿ قلنا ﴾ باستعمال هذه الصيغة فى محل آخر خرجت
اليمين من ان يكون مرادة بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل ۞
والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولايتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور
به ثابت نواه اولم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد
ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فح يصير التحريم
الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لابطريق المجاز ۞ وذكر شمس الائمة فى شرح
كتاب الصوم انه اجتمع فى كلامه كلمتان ۞ احديهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين
كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وهذا لان البآء
واللام يتعاقبان قال الله تعالى خبرا عن فرعون آمنتم له وفى موضع آخر آمنتم به ۞ والاخرى
نذر وهى قوله على الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا
نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من محتملاته فتعمل نيته ولايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى
كلمة واحدة بل فى كلمتين وذلك غير مستبعد ۞ فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم ايجابا

واما مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح وصار ذلك كشرى القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذه مثله

فى نفسه وجواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمتك فى قولك والله ان اكرمتنى لاكرمتك
جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال
والله لاصومن كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى ۞ وذكر فى بعض شروح
هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان
غير واجب فبالنذر يصير واجبا وباليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره
كما يثبت لعينه وارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا
فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل
على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لاتنافى
بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم
يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات عليه القضآء والكفارة فكذا هذا ۞
ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لاالايجاب وقد سماه فى الكتاب ايجابا ۞ لانا نقول
انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لايكون الا بالايجاب من الشرع فيثبت الايجاب به اقتضآء
فسمى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاه ۞ والاوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اى هو يمين
بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه ۞ ويؤيده ما ذكر فى بعض الجوامع فاذا نوى اليمين
فقد نوى ماهو معنى النذر ﴿ قوله ﴾ وطريق الاستعارة كذا ۞ اعلم ان الاستعارة فى
اصطلاح علماء المعانى والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهى ان تذكر احد طرفى التشبيه
وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه
مايخص المشبه به كما تقول فى الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
فيثبت للشجاع مايخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده فى الذكر ۞
وانما سموا هذا النوع من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم
متى ادعى فى المشبه كونه داخلا فى حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف من جانب المشبه به
فى معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار
فى معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا فتش مالك والآخر ليس كذلك فالشجاع
حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسى اسم الاسد اكتساء الهيكل
المخصوص اياه نظرا الى الدعوى ۞ وذكر فى نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها
عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ۞
وايضا ليس كل مجاز من باب البديع وكل استعارة فهى من البديع فلايكون كل مجاز استعارة ۞
وايضا فان العارية ان يعطى المعير للمستعير ماعنده فاذا قلت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية
للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصلا للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما
كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها فى اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز
يعنى المرادف له كانهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازى

وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لاثالث لهما الاتصال بينهما صورة اومعنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب ❊ وعن هذا قيل لابدل فى الاستعارة ❊ من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا ❊ والمستعارله وهو الشجاع ❊ والمستعير وهو المتكلم ❊ والمستعار وهو اللفظ ❊ والاستعارة وهى التلفظ ❊ وماتقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كمالابد فى استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك ❊ والمستعارله وهو الشخص الذى يريد لبس الثوب ❊ والمستعير وهو الذى يلتمس الثوب ❊ والمستعار وهو الثوب ❊ والاستعارة وهى الالتماس ❊ ومايقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين ❊ واذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ فى محل المجاز اذ لولم يكن بينهما تعلق فى نفس الامر اوكان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لامجازا ❊ فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء فى خمسة وعشرين نوعا ❊ اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم ولو بالسلام اى صلوها فان العرب لمارأت بعض الاشياء يتصل بالنداوة استعارت عنه البل لمعنى الوصل ❊ وعكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الاثم حتى ضل عقلى * كذاك الاثم يذهب بالعقول * سمى الخمر اثما لكونها مسببا لها ❊ واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم اى انامل‌هم وعكسه كقوله عزاسمه كل شئ هالك الاوجهه اى ذاته ❊ واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ❊ ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق ❊ وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم ❊ دون النساء ولو باتت باطهار ❊ اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال ❊ واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما فى الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد ❊ واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر) فياليتنا نحيى جميعا وليتنا ❊ اذا نحن متنا ضمنا كفنان ويا ليت كل اثنين بينهما هوى ❊ من الناس قبل اليوم يلتقيان ❊ اى قبل يوم القيامة ❊ وعكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق على غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لانصف الناس على سبيل التعديل والتسوية ❊ ومنه قول الشاعر (شعر) اذامت كان الناس صنفان شامت ❊ وآخر مثن بالذى كنت افعل ❊ واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اى رفقا ❊ وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين ❊ وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا واسأل القرية ❊ اولا كقول ابى دواد (شعر) اكل امرئ تحسبين امرأ * ونار توقد بالليل نارا * ويسمى هذا مجازا بالنقصان ❊ وعكسه كقول الشاعر (شعر) انا ابن جلا وطلاع الثنايا ❊ متى اضع العمامة تعرفونى اى انا ابن رجل جلا اى اوضح امره ❊

وتسمية الشئ باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذى هو المكان المطمئن من الارض ❊ وتسمية الشئ باسم مايؤل اليه كتسمية العنب بالخمر ❊ وتسمية باسم ماكان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا ❊ واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لايفضض الله فاك اى اسنانك ❊ وعكسه كقوله جل جلاله واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون اى فى الجنة لانها محل نزول الرحمة ❊ واطلاق اسم آلة الشئ عليه كقوله عز قائلا حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آلته ❊ واطلاق اسم الشئ على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية ❊ ومنه قول الشاعر يأكلن كل ليلة اكافا اى ثمن اكاف ❊ واطلاق النكرة فى موضع الاثبات للعموم قال تعالى علمت نفس ما احضرت اى نفس كل ❊ ومنه دع امرأ وما اختاره اى اترك كل امرئ واختياره ❊ واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اى بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير ❊ واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة ❊ ومنه مايقال قاتله الله ما احسن ماقال يريدون به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه ❊ والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا ❊ والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ولكن ما حضره الشيخ فى قوله وذلك اى الاتصال الذى يقع به الاستعارة بطريقين لاثالث لهما اضبط مما ذكروه اذ لايكاد يشذ عنه شئ مما ذكروه ولايخفى عليك تداخل بعضها فى بعض ﴿ قوله ﴾ كل موجود من الصور اى من المحسوسات التى يجرى فى اسمائها المجاز ❊ ولفظ شمس الائمة فان كل موجود مصور يكون له صورة ومعنى مازلنا نطاء السماء حتى آتيناكم اى كنا فى طين وردغة بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اى اذا انزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رعيناه وان كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم يلتفت الى غضبهم ❊ لاتصال بينهما اى بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم لكل ماعلاك فاظلك ❊ ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى فليمدد سبب الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذى هو السماء اتصال فسمى المطر باسمه وهو السماء ❊ سمى به الغائط اى سمى الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط ❊ لمجاورته اى لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة فى العادة لانه يكون فى المطمئن من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ❊ لاتصال بينهما اى بين العصير الذى يصير خمرا وبين العنب ❊ لان العنب مركب بثفلة هو ماسفل من كل شئ ويقال تركت بين فلان مثافلين اى يأكلون الثفل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب ﴿ قوله ﴾ فسلكنا فى الاسباب الشرعية والعلل والاحكام ايضا اى فى المشروعات جمع ❊ هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل قولهم للبليد حمار وللشجاع اسد لاتصال ومشابهة فى المعنى بينهما واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا مازلنا نطاء السماء حتى اتيناكم اى المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمى باسمه وقول الله عز وجل اوجاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض يسمى الحدث بالغائط لمجاورته صورة فى العادة وقال تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا لاتصال بينهما ذاتا لان العنب مركب بثفله ومائه وقشره فسلكنا فى الاسباب الشرعية والعلل هذين الطريقين فى الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال فى الصورة وهو السببية والتعليل لان المشروع ليس بصورة تحس فصار الاتصال فى السبب نظير الصور فيما تحس والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الاخر من المحسوس

بهما الاستعارة فيهـا فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول فى الشرعيات بالمجاورة التى بينها نظير الاستعارة فى المحسوسـات بالاتصال الصورى وهو معنى قوله فصار الاتصال فى السبب نظير الصور فيما يحس لانه لامناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضآء الى الشئ ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب ❊ والاستعارة الجارية فى المشروعات بالمعنى الذى شرعت له نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال المعنوى ❊ فنظير الاولى استعارة الشرآء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال الصورى كما فى المطر والسحاب لا بالمعنوى اذ ليس بين معنى الشرآء ومعنى الملك مناسبة ❊ وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة ❊ ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة فى الجامع الصغير فقال فى المضارب ورب المال اذا افترقا وليس فى المال ربح وبعض رأس المال دين لايجبر المضارب على نقد الديون ويقال له اجل رب المال عليهم اى وكله بقبض الديون ❊ وكذا الكفالة بشرط برأة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما فى المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم اى يورثكم ﴿ قوله ﴾ ولا خلاف بين الفقهاء رد لقول من زعم ان المجاز لايجرى فى الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ انشاآت فى الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لايكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز فى الالفاظ التى من باب الاخبار والامر والنهى ونحوها ❊ وعند العامة يجرى الاستعارة فى جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة اواستعملت المجاز فى كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جلتهم اومن غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ❊ وقولهم انها انشـآء افعال والمجاز يجرى فى الاخبار قلنا المجاز لايختص بالاخبار بل هو جار فى سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشاآت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة فى الكلام اذا وجد طريقهـا كما فى الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو انشـآء لفعل آخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا فى الميزان ❊ ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع ❊ وانه ليس بحكم يختص باللغة اى طريق الاستعارة اوالاستعارة على

ولاخلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وسببه الذى تعلق به فصحت به الاستعارة

تأويل المجاز ❊ وذلك ثابت اى القرب والاتصال يثبت ويتحقق ❊ وبين كل موجودين اى بين موجودين من حيث وجدا فان كان وجودهما حسا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود ❊ والمشروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو الملك فانه مشروع قائم بمعناه وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينها معنى وصورة كما فى المحسوسات ❊ فصحت به اى بذلك الاتصال الاستعارة ❊ وحاصله ان الاتصال الذى هو طريق الاستعارة يتحقق فى المحسوس والمشروع جميعا صورة ومعنى فيجوز به الاستعارة فى الكل لما مر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف ❊ والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وبسببه الذى تعلق به كالنكاح يتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذى هو سببه وبمعناه الذى شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات ﴿ قوله ﴾ ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ ❊ بيانه ان تعلق حكم الشرع بما جعل سببا له على نوعين ❊ تعلق يدرك بالعقل ونعنى به انه كان ثابتا قبل الشرع وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا لاينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل الملل ❊ وتعلق لايدرك بالعقل بان لم يكن ثابتا قبل الشرع ولادل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما يجرى بين الشيئين اذا عقل بينهما اتصال وتعلق لافيما لايعقل فكانت جارية فى القسم الاول لا فى القسم الثانى واذا كان كذلك كانت هذه استعارة فى اللفظ اللغوى فى التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه بل قرره على ما كان فيصح كما فى سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه ❊ قال شمس الائمة رحمه الله اذا تأملت فى أسباب المشروعات وجدتها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل اللغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لايعقل الا ترى ان البيع مشروع لايجاب الملك وموضوع له ايضا فى اللغة ❊ وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم اذ هو مضاف الى الفاعل ❊ وسببا مفعول ثان لشرع ❊ ولايثبت خبران ❊ وما شاكله نحو الهبة تدل على الملك لغة والاجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها ﴿ قوله ﴾ وهذا ❊ لما اقام الدليل على ماذكر شرع فى بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال وهذا اى استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية كثير فى مسائل اصحابنا وكذا الشافعى رحمه الله يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع احد من السلف عن استعمـال المجاز فى الالفاظ الشرعية فثبت انه لاخلاف فى هذا الفصل بين الجمهور ﴿ قوله ﴾ مجازا مستعارا ترادف على وجه التأكيد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف ❊ لا انه انعقد هبة نفى لقول بعض اصحاب الشافعى ان النكاح فى حق النبى صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسرى فى حق الامة حتى يصح بلا ولى ولاشاهد وبلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا او علة يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل ولا استعارة فيما لايعقل الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة فكذلك ما شاكله وهذا فى مسائل اصحابنا لايحصى وقال الشافعى رحمه الله ان الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمتنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز فقد انعقد نكاح النبى عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارا لا انه العقد هبة لان تمليك المال فى غير المال لايتصور وقد كان فى نكاحه وجوب العدل فى القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فثبت انه كان مستعارا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه الكلام بل الناس فى وجوه التكلم سوآء فثبت ان هذا فصل لاخلاف فيه

غير ان الشافعى رحمه الله ابى ان ينعقد النكاح الابلفظ النكاح او التزويج لانه عقد شرع لامور لايحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما اشارة الى ماقلنا فلم يصح الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له فى الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم اليمين مقامه وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره فلم يصلح الاستعارة

يزيد على التسع ولايلزمه القسم ولاينحصر عدد الطلاق منه ولايجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينعقد نكاحا لاهبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لايتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تتزوج بزوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان فى نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه قسمتى فيما املك فلا تؤاخذنى فيما لا املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه ❊ وقد قيل كانت الموهوبات اربعا ❊ ميمونة بنت الحارث ❊ وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية ❊ وام شريك بنت جابر ❊ وخولة بنت حكيم كذا فى الكشاف ❊ وكذا الطلاق كان مشروعا فى حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما ❊ وكذا العدة كانت واجبة فى طلاقه حتى لم يكن يحل لمطلقته الخروج عن المنزل ما دامت فى العدة وهذه الاحكام كلها تنافى التسرى فعرفنا انه انعقد نكاحا لاهبة كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعى ❊ فثبت انه اى لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة فى حقه عليه السلام ثبت فى حق الامة لانه ليس للرسالة اثر فى معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج فى استعمال لفظ النكاح فقد كان عليه السلام افصح الناس ﴿ قوله ﴾ غير ان الشافعى استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا فصل لاخلاف فيه يعنى ان الشافعى توافقنا فى جواز جريان الاستعارة فى الالفاظ الشرعية الا انه لايجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح ويأبى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لما نذكر لا لان الاستعارة لايجرى فى الالفاظ الشرعية ❊ اما بيان المسئلة فنقول النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ الاعارة والاباحة والاحلال ❊ واختلف مشايخنا فى انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لاينعقد بها ❊ واختلفوا ايضا فى انعقاده بلفظ البيع والشرآء فقيل لاينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان فى معناه من كل وجه والبيع ليس فى معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا فى طريقة الجاجية ❊ وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لايكون نكاحا كذا فى المطلع واليه اشير فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين ❊ وكان شيخى رحمه الله يقول ناقلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية فى الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لايكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لايتعين النكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية ❊ وعند الشافعى رحمه الله لاينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ اوغيره فى الاصح ❊ وفى قول لاينعقد بغير العربى فان لم يحسن العاقد العربية تفوض الى من يحسنها ❊ وفى قول ان كان يحسن العربية لا ينعقد والا فينعقد ❊ والمعنى فيه

وكذلك عقد المفاوضة لاينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حكى عن الكرخى لان غيره لايؤدى معناه

ان النكاح شرع لمقاصد جمة لاتحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحصين الدين وثبوت صفة الاحصان وغيرها وانما يثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بعقد النكاح لامقصودا فى الباب فشرع بلفظ ينبئ عن هذه المعانى لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح فى اللغة عبارة عن الضم الذى يدل على الاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وكذا لفظ التزويج ينبئ عن هذه المقاصد لانه ينبئ لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجى الخف ومصراعى الباب وليس فى هذين اللفظين مايدل على التمليك ولهذا لايثبت بهما ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لاينبئ عن هذه المقاصد فلايجوز الانتقال عنه اعنى عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له فى هذا الباب فى افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لايصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع لانه ليس فى النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لايجوز الى الفاظ التمليك كان اولى ❊ الا ان فى حق النبى صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للغات فى حقه كما قال تعالى خالصة لك ❊ وهذا معنى قول اصحاب الشافعى انه عقد خاص اى مختص بلفظ لايثبت بدونه ❊ شرع بلفظ خاص اى بلفظ مختص بهذا العقد لايستعمل فى غيره ❊ وذكر فى بعض مصنفات الشيخ وهو معنى قول اصحاب الشافعى ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلايجوز اقامة لفظ آخر مقامه كما فى الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضى لايجوز اقامة لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال لايجب القضاء به ❊ وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما يتحقق فيه بواسطة الدفع والبينة وضعت للاثبات فى الاصل فلايجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا بهذين اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة وغيره انما تثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لايجوز اقامتها مقام مايوجب المقاصد بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره ❊ ويجوز ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى ذكر الله تعالى فى موضع اثبات الوحدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره شهد الله انه لااله الا هو ❊ واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلايجوز اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لايقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلاينوب منابه ﴿ قوله ﴾ وكذلك عقد المفاوضة اى وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لاتنعقد الا بلفظة المفاوضة عندكم ❊ وانما قيد به لان عنده المفاوضة ليست بمشروعة اصلا حتى قال ان كان فى الدنيا عقد فاسد فهو

المفاوضة وربما قل انه نوع من القمار ❊ كذلك حكى عن الكرخى يعنى حكى هذا المذهب عن ابى الحسن الكرخى ❊ لان غيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى الشركة ❊ لايؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة اومعنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ اما من التفويض سمى به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه فى جميع مال التجارة ❊ او من قولهم الناس فوضى فى هذ الامر اى سوآء لاتباين بينهم وسمى به هذا العقد لانه مبنى على المساواة فى المال والربح والالفاظ التى تستعمل فى الشركة وينوب بعضها عن البعض لايؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة ❊ وفى المبسوط وروى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لاينعقد الا بلفظة المفاوضة حتى اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عنانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما ❊ قال وتأويل هذا ان اكثر الناس لايعرفون جميع احكام المفاوضة فلايتحقق فيهما الرضآء بحكم المفاوضة قبل علمهما به ويجعل تصريحها بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله ❊ فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ ﴿ قوله ﴾ ولهذا لم يجوزوا اى ولما ذكرنا ان ماقصر من الالفاظ عن تأدية معنى اللفظ الآخر لايجوز ان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث بالمعانى لان النبى صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والعجم وكان مختصا بجوامع الكلم فلا يؤدى لفظ آخر معنى لفظة فلايقوم مقامه لقصوره عنه ❊ ولكن هذا القول غير مأخوذ عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل مااوجب العلم من الفاظ الحديث فالمعول فيه على المعنى لامراعاة اللفظ فيه واما الذى يجب العمل به منها ففيه لايجوز الاخلال بلفظه كقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله عليه السلام خمس يقتلن فى الحل والحرم وما اشبه ذلك ❊ قال والاصح هو الجواز بكل حال ❊ واما علمآؤنا فاحتجوا بقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبى ان يستنكحها خالصة لك اى احللنا لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولاتطلب مهرا من النسآء المؤمنات ان اتفق ذلك ومتى جاز نكاح النبى عليه السلام وهو قدوة الامة جاز للامة الاحيث تثبت الخصوصية ❊ وقوله تعالى خالصة مصدر مؤكد كوعد الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احللنا لك خلوصا ❊ والفاعل والفاعلة فى المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة كذا فى الكشاف ❊ اوهى صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لاتخلص لهم بل يجب البدل حكما ❊ والدليل على ماذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور فى اول الآية احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت اجورهن وفى سياقها قد علمنا مافرضنا عليهم فى ازواجهم فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لااباحة لغيره الا بفرض ومهر ❊ ولان الخصوصية لابانة الشرف ولايتبين ذلك فى التخصيص باللفظ اذ ليس فى اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا رواية الاحاديث بالمعانى والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت به تبعا فاذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ماذكرنا من المجاورة التى هى طريق الاستعارة فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين

دون لفظ فائدة ولا عسر فى العبارة ولاحرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما الفائدة فى الاحكام التى تتعلق بالالفاظ ❊ واما منافى هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا وهب ابنته لعبيد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك ❊ ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثله فى الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لايكون الا بعوض فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة ❊ واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ فى الكتاب بقوله والجواب اى عما قال الشافعى انه لايجوز اقامة الفاظ التمليك مقام لفظى النكاح والتزويج لانعدام المجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك ❊ وضع اى كل واحد منهما لملك الرقبـة ❊ وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت به تبعا له فكان الفـاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء فى قولهم ❊ اذا سقط السماء بارض قوم ❊ اى الكلاء بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلاء وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى الى الجماع ❊ واذا كان كذلك اى واذا كان الشان ماذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتى بين المحسوسين ❊ فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين ❊ المراد بالسببين الفاظ التمليك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالاتصال بين السببين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ماهو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة ❊ قال شمس الائمة رحمه الله ولاحاجة الى النية يعنى فى انعقاد النكاح بالفاظ التمليك لان المحل الذى اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح لنبوته عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة ﴿ فان قيل ﴾ ملك المتعة فى النكاح غير مايثبت فى ملك اليمين لتغايرهما فى الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلآء والظهار ونحوها فى احدهما دون الآخر والفاظ التمليك لايعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا يجوز اثباته بها ﴿ قلنا ﴾ ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لايختلف فى النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حالا لا ذاتا فانه فى باب النكاح يثبت مقصودا به وفى ملك اليمين يثبت تبعا له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق الشفيع ولايتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب مايحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لاتبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولايثبت احكام ملك اليمين ﴿ قوله ﴾ والجواب عما قال اى عما قال الشافعى ان النكاح عقد شرع لامور لاتحصى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان هذه الاحكام من حيث هى غير محصورة جعلت فروعا وثمرات للنكاح وبنى النكاح على حكم الملك له عليها لانه امر معقول معلوم الاترى ان المهر يلزم بالعقد لها ولو كان ماذكرت اصلا وهو مشترك لما صح ايجاب العوض على احدهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا لما شرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزويج ولايختصان بالملك وضعا واغة فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهى للتمليك وضعا اولى

فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج هوانا لانسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهوملك
المتعة وماورائه من فروع النكاح وثمراته لامن الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لايمكن
ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانهـا ربما تحصل وربما لاتحصل وقد
تحصل بعضها دون البعض فلاتصلح ان تكون هى المقصود والاصل فيه وان يكون النكاح
مبنيا لها اذلابد للامر الاصلى ان يثبت عقيب علته لامحالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل
مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام
على المرأة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لهـا عليه ۞ ولو كان
ماذكر الشافعى من المصالح اصلا فى النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك
المصالح مشتركة بينهما ۞ وكذا هومعلوم ايضا بلاشبهة ويثبت فى حق الجميع قطعـا فكان
جعله اصلا فى النكاح اولى ۞ واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصلى فى النكاح ماذكرنا
وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا ولغة ترادف ۞ او وضعا اى فى اصل
الوضع ۞ ولغة اى فى استعمال اهل اللغة ﴿ قوله ﴾ وانما صلح الايجاب جواب سؤال
يرد على هذا التقرير وهوان يقال لما كان المقصود الاصلى فيه اثبات الملك ينبغى ان لا ينعقد
النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لاينبئان عن اثبات الملك بوجه لغة ۞ اوكان استعمال
الفاظ التمليك فيه اولى من استعمال لفظى النكاح والتزويج ۞ فقال انما صلح الايجاب اى
اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم فى اثبات هذا الملك بهما
والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص فى دلائل الشرع ۞ وبيانه ان الاسم الموضوع
للشئ يدل على ماوضع له سوآء عقل معناه اولم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسماع من غيران يعقل
معناها الاترى ان الاعلام تدل على مسمياتها من غيران يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا
والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان
النصوص يوجب الاحكام بعينها سوآء عقل معناها اولم يعقل ۞ وكما ان هناك اذا احتيج الى
القياس يعتبر المعانى فكذلك هنـا اذا احتيج الى الاستعارة يعتبر المعانى ليصح استعارة هذا
اللفظ لمعنى آخر ۞ فلما ثبت الملك الذى هو مقصود فى الباب ۞ بهما اى بلفظى النكاح والتزويج ۞
وضعا من غيران يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك ۞ صحت التعدية به اى صحت
تعدية ثبوت الملك وكان البآء زائدة ۞ او صحت تعدية ثبوت الملك ۞ به اى بكون الملك ثابتا بها
والبآء للسببية ۞ الى ماهو صريح فى التمليك وهو الالفاظ المتنازع فيها ۞ وهذا بخلاف لفظ الاجارة
والاعارة والاحلال واخواتها فان الاجارة والاعارة لتمليك ملك المنفعة بعوض وغير عوض
وملك المنفعة لايكون سببا لملك المتعة بحال ۞ والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ماعرف فى موضعه
مع ان الاقراض فى محل المتعة لايصح لان محلها الآدمى والاستقراض فى الحيوان لايجوز ۞
واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما
او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لايملكه وانما يتلفه على ملك المبيح فكذا اذا استعملت فى النكاح

(لايثبت)

وانما صلح الايجاب بلفظ
النكاح والتزويج وان لم
يوضعا للملك لانهما اسمان
جعلا علما لهذا الحكم والعلم
يعمل وضعا لا بمعناه بمنزلة
النص فى دلائل الشرع
وانمـا يعتبر المعانى لصحة
الاستعارة على نحـو
مايستعمل للقياس فلما ثبت
الملك بهمـا وضعا صحت
التعدية الى ماهو صريح
فى التمليك

لايثبت بها الملك ۞ وكذا لفظ الوصية لايوجب الملك بنفسه اصلا بل موجبه الخلافة مضافة
الى مابعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لايصح ايضـا ﴿ فان قيل ﴾ الهبة ايضـا
لاتوجب الملك مالم ينضم اليها القبض ﴿ قلنا ﴾ الهبة لاتوجب اضافة الملك ولكن لضعف
فى السبب لتعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل
فى النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله فى حق الصغيرة والكبيرة فلهذا
كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقـد يصير كالمقبوض ولهذا
لوماتت عقيب العقد تقرر البدل فكان هذا بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فيوجب الملك
بنفسـه كذا فى المبسوط ۞ وقال القاضى الامام رحمه الله ان تراخى الملك عن الهبة ليس من
موجب الهبة فان القبض لوسبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيا عن المتبرع عهدة مالم يتبرع به
واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لايقع تبرعا ليتأخر الملك نفيا للعهدة
عنهـا على ان النكاح بشرط ان لايملك صحيح والشرط باطل ﴿ قوله ﴾ فان قيل فهلا
صحت ۞ هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين ۞
وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان
تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصـال الذى ذكرتم لان الاتصال لابد له
من طرفين ليقوم بهما ولايتصـل الشئ بغيره الاوان يكون ذلك الغير متصلا به ايضـا لانه
من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين تثبت من الجانبين وقد وافقتمونا على فساد هذه
الاستعاره فيدل على فساد الاولى ۞ فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل
وناقص ۞ فالاول هوان يكون الاتصـال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهمـا
مفتقرا الى الآخر كاتصـال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لايثبت الا بعلته
فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم
حتى لايكون مشروعة فى محل لايتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم
فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض ۞ وهذا النوع من الاتصـال يوجب اى يجوز
الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه
﴿ قوله ﴾ ولهذا قلنا اى ولان جواز الاسـتعارة يعم الجانبين قلنـا فيمن قال الى آخره ۞
والمسئلة على اربعة اوجه ۞ احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا
فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف البـاقى عتق هذا النصف فى القيـاس وفى
الاستحسـان لايعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد
حصل فيعتق هذا النصف كما فى فصل الشرآء وكما فى العبد المعين ۞ وجه الاستحسان ان ملك
المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتمـاع يكون فاختص به الاترى ان الرجل اذا قال
ان ملكت مأتى درهم فعبدى حر انه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان ۞
والاترى ان الرجـل يقول والله ماملكت مأتى درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة

فان قيـل فهـلا صحت
اسـتعارة النكاح للبيـع
والمناسبة التى ذكرتم قائمة
لانها تقوم بالطرفين جميعا
لامحـالة لايناسب الشئ
غيره الا وذلك ينـاسـبه
كالاخوين قيل له الاتصال
من هذا الوجه على نوعين
احدهما اتصـال الحكم
بالعلة والثانى اتصال الفرع
بما هو سبب محض ليس بعلة
وضعت له فالاول يوجب
الاستعارة من الطرفين لان
العلة لم يشرع الا لحكمها
والحكم لايثبت الا بعلته
فاستوى الاتصال فعمت
الاستعارة ولهذا قلنا فيمن
قال ان ملكت عبدا فهو
حر فملك نصف عبد ثم
باعه ثم ملك النصف الباقى
لم يعتق حتى يجتمع الكل
فى ملكه

لكن لمالم يجتمع فى ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فههنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا ☼ وكان ابوبكر الاسكاف اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يافلان هل ملكت مأتى درهم فيقول والله ماملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرفنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق ☼ والثانى الحلف على شراء عبد منكر بان قال اشتريت عبدا فهوحر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقى لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك ☼ والفرق بينهما ان الاجتماع فى الملك بصفة العبدية بعدالزوال لايتحقق فاما الاجتماع فى كونه مشترى له بعدالزوال فتحقق لان كونه مشترى له لايتوقف على ملكه الاترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث فى يمينه فاذا اشترى الباقى بعدبيع النصف الاول فقد اجتمع الكل فى عقده فوجب الحنث ☼ الان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيمابينه وبين الله تعالى ولايدين فى القضاء لانه نوى تخصيص العام ☼ والثالث ☼ والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه اوشراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقى فى الفصلين بخلاف الفصل الاول ☼ والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لايدخل هذه الدار لايعتبر فيها صفة العمران ويعتبر فى غير العين ☼ ولان الانسان فى العادة انما يستخبر من نفسه ان يقول ماملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لابصفة الافتراق فى غير المعين ولايستخبر ذلك فى المعين لايقول ماملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقة ☼ وذلك لان بدون الاشارة الى العين قصده نفى الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفى المعين قصده نفى ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان فى ازمنة متفرقة كذا فى جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله ☼ والمراد من قوله عتق النصف فى فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه ثم قبل ان يقبضه ولاملك له فيه قبل القبض الاترى انه لو اعتقه لم ينفذ ☼ فان كان فى يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه فى يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا فى المبسوط ☼ قال العبد الضعيف ينبغى ان يكون قوله يعتق النصف فى هذه المسائل قول ابى حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغى ان يعتق كله ثم يجب السعاية فى النصف او الضمان للاختلاف المعروف فى تجزى الاعتاق ﴿ قوله ﴾ وان قال عنيت بالملك الشراء هذا هو التقريب ☼ يعنى ان عنى بالملك الشراء حتى لايشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك ☼ لسببه اى لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضى ايضا ☼ والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة ☼ وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقى يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقى وان لم يجتمع وفى العبد المعين يستويان وان قال عنيت بالملك الشراء كان مصدقا فى الحكم والديانة وان قال عنيت بالشراء الملك كان مصدقا فى الديانة لانه استعار الحكم لسببه فى الفصل الاول واستعار السبب لحكمه فى الثانى واما الاتصال الثانى فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين

فيجوز ولايصدقه القاضى لانه نوى مافيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لالعدم صحة الاستعارة ☼ ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولايدين فى القضاء انه اذا استفتى يجيبه المفتى على وفق مانوى ولكن القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولايلتفت الى مانوى اذا كان فيه تخفيف ☼ وكان هذا نظير مالو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضى ذلك منه يقضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا فى بعض شروح الجامع ☼ والثانى وهو الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع اى الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له ☼ لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء فى العلة اكثر منه فى غيرها فبقوله محض احترز عن العلة اذا لسبب المحض لايكون موجبا للمسبب بذاته بحال ☼ ثم من شرط السبب المحض ان لايكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهى زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيفت الى السبب وهوانت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليس بعلة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض ان لايكون علة موضوعة للفرع لاان لايكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا ☼ وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط فى صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب وارادة ماهو من لوازمه تقديرا وهو المسبب فاما السبب فمستغن عن ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لايصير السبب متصلا بالمسبب ولا زماله لعدم افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذهى ذكر الملزوم وارادة اللازم فلهذا لايجوز استعارة المسبب للسبب ☼ الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ تجوز استعارة المسبب له ايضا كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب ☼ وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به ☼ وكقول الراجز ☼ اقبل فى المستن من ربابه ☼ اسنمة الابال فى سحابه ☼ سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الابال لان الاسنمة لاترتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء ☼ وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صارا فى معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لمالم يحصل الابه والمسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين ۞ الاترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدون مائه ۞ وكذلك النبات او ارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما فى حق الاصل فلا يصح استعارته له ﴿ قوله ﴾ ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم قيل قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول ۞ وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ماذكره شمس الائمة لايصح استعارة الحكم للسبب كما لايصح استعارة الفرع للاصل ﴿ قوله ﴾ وهذا كالجملة الناقصة اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فى قوله زينب طالق وعمرة مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لاتفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى فى حكم العدم لكمالها فى نفسها ۞ والدليل على التوقف فى حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث فى قوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق ۞ وعلى عدم التوقف فى حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة فى قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف فى نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغو مابعدها ۞ ونظير ماذكرنا من الاصول اضافة الحكم فى المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذى هو اقوى منه ۞ ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلى صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم الضمان فى حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر فى حق المقتدى فيكون صلوة هذه مضمونة فى حق المقتدى غير مضمونة فى حق نفسه ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الاصل اى على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع الطلاق لماذكر فى الكتاب ۞ وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لاتدل الا على النكاح فان الاب اذا قال لآخر بعت ابنتى منك او وهبتها لك لايمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت فى حق الفرع لافتقاره ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل لان هذا الاتصال فى حق الاصل معدوم لاستغنائه وهذا كالجملة الناقصه اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره فاما الاول فتام فى نفسه لاستغنائه وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعه تبعا لا قصدا على نحو ماقلنا فصحت الاستعارة

الاستعارة فلذلك لايحتاج الى النية ﴿ قوله ﴾ وقال الشافعى ۞ لايجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز والخلاف فى الصريح والكناية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لايعتق عندنا خلافا له ۞ قال التشابه والتشاكل فى المعانى من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد حمارا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق فى المعنى لغة وشرعا ۞ اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اى ارسلته ۞ واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لايرتد بالرد ولايحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب فى المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه ﴿ وقلنا ﴾ لايصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه فى الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لايكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لايكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لايصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر فى الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقنى او باللعتق ﴿ قوله ﴾ من الوجه الذى قلنا اى ذكرناه فى جانب الشافعى ان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ۞ هى من قبيل الاختصاص الذى يقوم به الموجود اى من قبيل المعانى المختصة التى قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لايبقى الموجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخل فى الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار فان قوامهما بهما يعنى لايتصور وجودهما بدونهما ۞ فاما بكل معنى فلا اى فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوه به عاقل ۞ ولان الاستعارة مأخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لايصح بكل معنى ۞ الاترى ان البخر والحمى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لايجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم ۞ وهذا الطريق اى الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه فى اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف المخيل والوصف المتعدى وغير المتعدى وجوز التعليل بقياس الشبه ۞ هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

وقال الشافعى رحمه الله يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانهما فى المعانى يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم والمناسبة فى المعانى من اسباب الاستعارة مثل المناسبة فى الاسباب وقلنا لايصح هذه الاستعارة لما قلنا فى المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل فى حق الاصل فى حكم العدم ولا تصح الاستعارة للمناسبة فى المعانى من الوجه الذى قلنا لان طريق الاستعارة من قبل المعانى المشاكلة فى المعانى التى هى من قبيل الاختصاص الذى به يقوم الموجود فاما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه فى اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص وقلنا نحن هو باطل لان الابتلاء يسقط فكذلك الاستعارة يقع بمعنى له اثر الاختصاص الاترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك فى المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل وصف فلا لان ذلك يبطل الامتحان ويصير الموجودات فى الاحكام كلها متناسبة

وبطلانه لايخفى على ذى لب ❊ وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع ليزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكى من الغبى فى ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرايب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر فى فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رايحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع ﴿قوله﴾ ولا مناسبة بينهما اى بين الطلاق والعتاق ❊ من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة فى المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا واليه اشار بقوله ماوضع له اسمه وما احتمله محله ❊ اما لغة فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق القيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله ❊ ومنه اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال ❊ واما شرعا فلان النكاح لايوجب الرق حقيقة ولايسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لاغير ❊ وما روى انه عليه السلام قال النكاح رق محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاعلى حقيقته ❊ فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكوا سبها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت ❊ وهذا شايع بالشين المعجمة اى منتشر مشهور فى كلام العرب ❊ واما شرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهايم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمروذ اللعين بقوله انا احيي واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقى واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية ﴿فان قيل﴾ لانسلم ان الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما يثبت بكونه ادميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط ﴿قلنا﴾ بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

ولامناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ماوضعله اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لايوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيدا فلا يحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع فى كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

وتثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوبا الى العتق بالولاء لانه احياه معنى ❊ وقوله علة المالكية والولايات كونه ادميا غير مسلم بل العلة كونه حرا وقد زالت الحرية بالكلية بحلول الرق فبالاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة ❊ واما قوله يصح تعليقه بالشرط فلايكون اثباتا فنقول انما لايجوز تعليق الاثبات الذى فيه معنى التمليك بالشرط اما الاثبات الذى ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فعلى كذا ﴿فان قيل﴾ ماذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التى يعبر عنها بالعتق ولكنه لايستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده ازالة الملك على ماعرف فى مسئلة تجزى الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له ﴿قلنا﴾ الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق فاسقاط محض فلايثبت التشابه بينهما فى المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة ﴿قوله﴾ فما هذا الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان يحتمل وجهين ❊ احدهما ان الحمار انما يستعار للبليد والاسد للشجاع للمناسبة بين المحلين فى البلادة والشجاعة فاستعارة الحمار للذكى الذى هو ضد البليد والاسد للجبان الذى هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لامناسبة فيه اصلا وهو قلب المعقول وخلاف الموضوع ❊ والثانى ان للحمار نوع ذكاء وذلك انه اذا مشى فى طريق او اعتلف شعيرا فى مكان يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرجه الى الطريق ولو اخفى شيئا فى المفازة وقد علف حماره شعيرا فى ذلك الموضع ثم نسى ذلك الموضع يهديه حماره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه وللجبان نوع شجاعة وهو انه وان كان فارا من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالا شديدا لايقاتل غيره مثله فاستعارة الحمار والاسد للذكى والجبان باعتبار هذين المعتبرين فاسدة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعانى التى ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة ❊ قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار فاعتبر الشافعى رحمه الله فى مسئلة العتاق تشاكل المعانى بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعانى بين الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتمليك لاثبات الملك كله لاحدهما على الآخر بلا حظ للمملوك فى المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره الا انا جوزنا الاستعارة فى باب النكاح لاتصال بينهما سببا متى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل فعل التمتع وان افترقت المعانى وهو طريق كتشاكل المعانى ولم نجوز فى باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعانى فما ذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح ﴿قوله﴾ فان قيل هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان استعارة السبب للمسبب تجوز وكما ان ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو سبب لملك المنفعة ولايصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعت عبدى شهرا بدرهم او بعتك

فما هذا الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان فان قيل اليس لايصح ان يستعار البيع للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة قيل له قد قال بعض مشايخنا ان البيع لاينعقد بلفظ الاجارة والاجارة ينعقد به وذلك يتصور فى الحر تقول بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا وهذا جائز فاما اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز كذا ذكره فى اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة لكن لفساد فى المحل

نفسى مريد للاجارة لايصح فيلزم ان لاتصح استعارة البيع للنكاح ايضا ❊ فمنع الشيخ ماذكره
هذا السائل اولا وقال لانسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره
بعض المشايخ ❊ ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ فى صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا
لجميع الصور فقال ❊ وذلك اى انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور فى الحر اذا قال بعت
نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعنى اذا اضاف البيع الى نفسه دون منافعه وبين المدة
والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما فى صريح الاجارة ❊ واجاب عن غير
هذه الصورة فقال لاتنعقد الاجارة بلفظ البيع فى غير الصورة المذكورة لاللخلل فى الاستعارة
ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد ❊ وبيانه انه لايخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة اوالى
العين ❊ فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة
شهرا فالصحيح انه لايجوز لما ذكر فى كتاب الصلح ولو ادعى شقصا فى دار فى يد رجل
فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما وقع
عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة ❊ ولو آجره من الذى صالحه جار فى قول ابى يوسف
ولم يجز فى قول محمد ❊ ولو آجره من غيره جاز ❊ ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يجز
بيع السكنى وان ذكر فى التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير
محله على ما بين فى الكتاب لاللخلل فى الاستعارة ❊ وان اضيف الى العين فلايخلو من ان يذكر
المدة اولا ❊ فان لم يذكر بان قال بعت عبدى منك بعشرة فلا شبهة فى انه ينعقد بيعا لاضافته
الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد
الشرط وهو بيان المدة ❊ وان ذكر المدة بان قال بعت منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية
فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعت منك عبدى شهرا بعشرة
لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز فى تعارف اهل
اللسان ببلد جاز فى غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الاسرار ❊ ويجوز ان لاينعقد اجارة كما
اشار اليه الشيخ فى قوله ويتصور ذلك فى الحر ❊ وينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة بصرف
ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة فى مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما فى قوله بعتك الى
شهر لالتوقيت المبيع لانه لايقبل التوقيت ❊ ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة
وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض
فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة ﴿قوله﴾ لان المنفعة لايصلح
محلا للاضافة اى لاضافة العقد اليها ❊ لان ذلك اى المذكور ❊ وهى المنفعة معدومة ❊
ليس فى مقدور البشر اى ليس فى قدرته ايجادها اوليست هى داخلة فيما هو مقدور البشر ❊
حتى لواضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك مايستعار لها اى
للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لايجوز ❊ فى الاصل اى فى حقيقة الاجارة ❊ فكذلك
مايستعار لها اى فكما لاصل المستعار فى احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

لان المنفعة لايصلح
محلا للاضافة لان ذلك
معدوم ليس فى مقدور
البشر حتى لواضاف اليها
الاجارة لم يجز فكذلك
مايستعار لها ولكن العين
يقام مقامها فى حق الاضافة
فى الاصل فكذلك فيما
يستعار لها وصار هذا
كالبيع يستعار للنكاح فى
غير محله وهى المحرم من
النساء فيثبت ان فساده
الاضافته الى غير محله ومن
احكام هذا القسم ايضا ان
المجاز خلف عن الحقيقة
فى حق التكلم لافى حق
الحكم عند ابى حنيفة
رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله هو خلف
عن الحكم بيانه فيمن قال
لعبده وهو اكبر سنا منه
هذا ابنى لم يعتق عندهما
لان هذا الكلام لم ينعقد
لما وضع له اصلا فصار
لغوا لاحكم له فلا يجب العمل
بمجازه لانه خلف عنه فى
اثبات الحكم ومن شرط
الخلف ان ينعقد السبب
للاصل على الاحتمال وامتنع
وجوده بعارض كمن
حلف ليمسن السماء ان
اليمين انعقدت للبر لاحتمال
وجوده فانعقدت للكفارة
خلفا عنه فاما الغموس
فلم ينعقد للحكم الاصلى فلا
ينعقد لخلفه وهذا نظير مسئلة الغموس وقال ابو حنيفة رحمه الله

الاستعارة كما فى الحر ❊ وصار هذا اى عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار
للنكاح فى غير محله اى فى محل النكاح وهى المحرم من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة النكاح
لم تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع لما لم يصلح لاضافة الاجارة اليها
لم يصلح لاضافة مايستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا
ان الفساد لعدم المحلية لالفساد الاستعارة ﴿قوله﴾ المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم الى
اخره ❊ اعلم انه لاخلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لايثبت الا عند فوات
معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لاتحتاج اليها ❊
وانه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلايتحقق بدون الاصل
كالابن مع الاب ❊ وان المصير الى المجاز لايجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف
لايجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لايجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز ❊ وان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لامن اوصاف المعانى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل فى كذا والمجاز لفظ
استعمل فى كذا ❊ وانما الخلاف فى ان الخلفية فى التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لاخلفا عن حكم الحقيقة ❊
اوفى الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا
عن الحقيقة فى اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف
عن الحقيقة فى التكلم وقالا هو خلف عنها فى الحكم ❊ ويتضح لك ماذكرنا فى قوله للشجاع
هذا اسد فعندهما هو خلف فى اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد فى محل الحقيقة لاثبات
الهيكل المخصوص ❊ وماقرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد
منه ماذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لابين
شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم ❊ وعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع
خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر فى ثبوت الخلفية الى الحكم ثم
يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لاخلفا عن شئ كما يثبت حكم الحقيقة بناء
على صحة التكلم ❊ وقوله لعبده الذى يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابنى
فعندهما هو خلف فى اثبات العتق عن قوله هذا ابنى لابنه الحقيقى فى اثبات البنوة والعتق
❊ وعند ابى حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابنى خلف عن التكلم بقوله هذا ابنى
فى محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق فى محل الحقيقة
بناء على صحة الكلام ❊ لهما ان الحكم هو المقصود لانفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة
فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهى العبارة ❊ ولابى حنيفة رحمه الله
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة فى التكلم
الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرا لان الحقيقة والمجاز لايجريان فى المعانى ❊ وتحقيقه
ان الاستعارة نقل وانه لايتصور فى المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لايقبل

ان المجاز خلف عن الحقيقة
فى التكلم لافى الحكم بل هو
فى الحكم اصل

النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه عينه ❊ وكذا صفته لاتقبل الانتقال لان صفة الشئ هى القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال فى اللفظ ❊ الاترى ان الشجاعة التى فى الاسد لاتنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية فى التكلم لاغير ويظهر اثر هذا الاختلاف فى قوله لعبده الذى لايولد مثله لمثله هذا ابنى فعلى قولهما وهو قول ابى حنيفة الاول يلغو هذا الكلام ولايتعلق به حكم وهو قول الشافعى ايضا ❊ وفى قول ابى حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم ❊ وجه قول ابى حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو كما لو قال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ❊ او قال هذا اخى ❊ او قال لغلام صغير له هذا جدى ❊ او قال لعبده هذه بنتى ❊ او قال لامته هذا غلامى ❊ وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا لان معنى قوله هذا ابنى انه مخلوق من مائى وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لايمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة فى اثبات الحكم ولابد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل فى مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز فى اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام فى نفسه غير منعقد لايجاب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما فى النظائر المذكورة ❊ وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب هذا ابنى حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه فى مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطئ بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز ❊ ونظير هاتين المسئلتين الحلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البر بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصلح لايجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالى فاما الغموس فلم تنعقد لايجاب الاصل وهو البر فلا تصلح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الغموس ❊ على انا نقول فى معروف النسب لايعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراش له فى الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز ❊ ولهذا صارت ام الغلام ام ولد له لو كانت فى ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البنوة وههنا لاتصير ام ولد له للاستحالة ❊ ولايلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهى اصغر سنا منه هذه بنتى وهى معروفة النسب من الغير لاتثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا فى حقه لحرمت عليه ❊ لانا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لافيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب فى النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبه انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق

(على)

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابنى فاقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق ❊ وجه قوله الاخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن بمجازه فيعمل به كما فى معروف النسب ❊ وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد لمثله وهو مجهول النسب هذا ابنى تثبت البنوة وتثبت الحرية من وقت الدخول فى ملكه بواسطة البنوة فكان هذا اللفظ سببا للبنوة والبنوة سببا للحرية من وقت الدخول فى الملك واستعارة السبب للمسبب طريق معهود فيجعل اللفظ مجازا لمسببه احترازا عن الالغاء وصار كانه قال عتق على من حين ملكته ❊ ولايقال العتق ليس من احكام البنوة بل هو حكم الملك لان الحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان البنوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها له ❊ لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولانسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح استعارته له ❊ الاترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان موسرا ولايضمن ان كان معسرا فلولا انه صار معتقا بهذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالايسار والاعسار لانه لاصنع له فى التملك كذا فى الطريقة البرغرية ❊ واما قولهم لابد للخلف من تصور الاصل فسلم ولكن الخلفية فى التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهى بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى فى نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابنى موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه ❊ ولامعنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة فى هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لايتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة فى الشجاع الذى لايتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابنى مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة فى محل وهو الابن الحقيقى واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية فى الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق ﴿ قوله ﴾ الاترى ان العبارة تتغير به دون الحكم يعنى ان التغير الذى هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل فى موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل فى غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا فعرفنا ان الخلفية فى التكلم لافى الحكم ❊ وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع فى موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الاترى ان العبارة تتغير به دون الحكم فكان تصرفا فى التكلم فتشترط صحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد ۞ وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع
خلف عن قوله هذا شجاع ۞ وان قوله هذا ابنى فى مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين
ملكته ۞ وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم
به وثبوت الحرية بقوله هذا ابنى لمعروف النسب الذى هو اصغر سنا منه خلف عن البنوة
وكل ذلك وهم لان المجاز لايكون خلفا الاعن حقيقته التى نقلت عن محلها الى محل المجاز
فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ۞ ولوكان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا
ابنى خلفا عن هذا حر كما زعموا لايتاتى الخلاف فى قوله هذا ابنى لاكبر سنا منه لان حكم
الاصل وهو الحرية التى ثبتت بقوله هذا حرليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى
الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم
الاصل والامر بخلافه ۞ ولايصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا
ان الخلفية اذذاك تكون بين المعانى لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد
من الخلفية فى الحكم اوفى التكلم ماذكرنا فى اول المسئلة ۞ ولايقال كيف يكون هذا اسد
خلفا عن هذا اسد وليس بينهما تغاير ولابد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذالشئ لايكون
خلفا عن نفسه ۞ لانا نقول هذا الكلام فى محل الحقيقة غيره فى محل المجاز بسبب اختلاف
فى المحلين الاترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد فى محل الحقيقة يدل على مالم يدل
هو فى محل المجاز وكذا قوله هذا ابنى فى محل الحقيقة يدل على البنوة التى لم توجد فى محل
المجاز فصحت الخلفية ﴿ قوله ﴾ وله مجاز متعين احتراز عن قوله هذا اخى على مانبينه ۞
صار مستعارا لحكمه اى للازم حكمه وهو الحرية اذهى لازمة البنوة عند ثبوت الملك
﴿ قوله ﴾ كالنكاح بلفظ الهبة يعنى اذا قال وهبت ابنتى منك او قالت وهبت نفسى منك على
وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك
الرقبة فى هذا المحل لان الحرة لاتقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه ۞ وقالا لفظ الهبة كذا
يعنى انهما لايسلمان عدم انعقاده لحكمه الاصلى فى هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرة
وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السمآء ۞ الاترى ان تملك الحر كان
مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزآؤه
فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ ۞ فاما هذا اى البنوة
فى الاكبر سنا منه فمستحيل بمرة اى بالكلية عقلا وشرعا ۞ على انا لم نثبت النكاح بلفظ الهبة
بطريق المجاز وانما نثبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك فى العين وملك
النكاح عندنا فى حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج فى حق الوطئ الا انه
ثابت من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فان امكن اثباته
والا اثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لابطريق المجاز ۞ ولان منافع البضع فى حكم العين
على ماعرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع ۞ والجواب ان بعدما تحققت الاستحالة

وله مجاز متعين صار مستعارا
لحكمه بغيرنية كالنكاح
بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة
ينعقد لحكمه الاصلى فى
الحرة لان احتمال بيع الحرة
وهبتها مثل احتمال مس
السماء واما هذا فمستحيل
بمرة وقال ابو حنيفة رحمه
الله هذا تصرف فى التكلم
فلا يتوقف على احتمال
الحكم كالاستثناء فان من
قال لامرأته انت طالق الفا
الا تسعمائة وتسعة وتسعين
انه تقع واحدة ذكره فى
المنتقى وايجاب مازاد على
الثلث من طريق الحكم
باطل لكن من طريق
التكلم صحيح والاستثناء
تصرف فى التكلم بالمنع
فصح فكذلك هذا لما كان
تصرفا فى التكلم صحت
الاستعارة به لحكم حقيقته
وان لم ينعقد لايجاب تلك
الحقيقة ومن حكم الحقيقة
عتقه من حين ملكه فجعل
اقراراً به

فى شريعتنا لاتصور لانعقاده سببا للحكم الاصلى كما لوثبتت عقلا الاترى ان نكاح المحارم لما
انتسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى لم يصر شبهة فى سقوط الحد عندهما
مع بقآء المحلية فى حق الاجنبى فهنا اولى لارتفاع المحلية بالكلية ۞ وهذا بخلاف الحلف
على مس السمآء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت فى الحال فينعقد سببا ۞ وما قالا الهبة
تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم
صحة النقل الى الغير وسائر مايترتب على النكاح ولوكانت عاملة بحقيقتها لملك النقل الى الغير
باسباب الملك ولكان العقر له فيما اذا وطئت بشبهة ولملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها
عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل فى هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز ۞
ولما رجع الشيخ الى كلام ابى حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعنى مجيبا لكلامهما ۞
هذا تصرف فى التكلم اى استعمال المجاز تصرف فى اللفظ فكان الخلفية فى التكلم فلا يتوقف
على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا فى التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان
من قال لامراته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لايقع
الا واحدة ۞ نص عليه فى المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابى الفضل ومعلوم ان
ايجاب ماوراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذلا مزيد للطلاق على الثلاث فكان
هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فينبغى ان لايصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لما
صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف فى التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب
والاستثناء ۞ وكذلك لوقال نسائى طوالق الا زينب وفاطمة وهند او خديجة اوقال عبيدى
احرار الاسالما وبزيعا وفرقدا وليس له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان فى الحكم
استثنآء الكل من الكل لماذكرنا ۞ فكذا هذا اى المجاز لما كان تصرفا فى التكلم صحت الاستعارة ۞
به اى بقوله هذا ابنى او بهذا الطريق ۞ لحكم حقيقته اى للازم موضوعه ۞ وان لم ينعقد
لايجاب تلك الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى فى هذا المحل ۞ ومن حكم الحقيقة اى
ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اى بالعتق من
حين ملكه فعتق العبد فى القضاء ﴿ قوله ﴾ فعتق فى القضاء يعنى لما صار قوله هذا ابنى اقرارا
بالحرية من حين ملكه لا انشاء للعتق فى الحال يحكم القاضى بعتقه وان كان كاذبا فى اقراره لانه
حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا كاذبا ۞ وكلام الشيخ يشير الى انه لايعتق فيما بينه وبين الله تعالى
كما فى الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرغرى فى طريقته بما اشار الشيخ اليه
فقال ۞ فان قيل لاوجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجازا لانشآء الحرية او للاقرار
بالحرية لاوجه الى الاول لانه فى موضع الحقيقة اخبار لاانشاء وقد ذكرتم ان معناه
عتق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل
بالاكراه والهزل ولايصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه ۞ ولاوجه الى الثانى
لانه كذب محض بيقين لانا نعلم انه لايعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة

فعتق فى القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بيقين اولى ان يبطل ※ قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول فى ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل ولايصح تعليقه بالشرط ※ وقوله انه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا الاستحالة فى البنوة لا فى الحرية فيصير كانه قال عتق على من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن محالا ※ وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عنده فى القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق لايعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا هنا ﴿ قوله ﴾ بخلاف النداء جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبده يا ابنى لايعتق الا فى رواية شاذة عن ابى حنيفة رحمه الله وعلى ماذكرت يلزم ان يجعل بمعنى قوله ياحر بطريق الاستعارة كما جعله ابو حنيفة فى تلك الرواية كذلك فقال لايلزم هذا لان النداء فى اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم فى المنادى الاترى انك تنادى رجلا فتقول ياحسن ويكون قبيحا ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى فى المنادى لم نشتغل بتصحيحه باثبات موجبه اللغوى الحقيقى او المجازى فاما الخبر فقد وضع لتحقيق المخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقى او المجازى ان امكن ﴿ قوله ﴾ بخلاف قوله ياحر جواب عن سؤال اخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبده ياحر او ياعتيق يعتق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر وعلى ماذكرت ينبغى ان لايعتق فى النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائمة مقام معناه الاترى انه لو اراد ان يسبح فجرى على لسانه عبدى حر يعتق فكان المعنى مطلوبا منه بكل حال فلهذا يعتق فى الحالين ※ وذكر فى المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال ياحر لم يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به فى القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف قوله يا ابنى فانه نداء بوصف لايملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق ※ فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله ياطويل يااسود وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء كقوله ياحر ياعتيق ※ وان لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل وهو قصير وقوله يا ابنى لاكبر سنا منه اولا صغر منه وهو معروف النسب ※ وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ※ واما قوله هذا اخى فقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يعتق لان للاخوة فى ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه ※ وفى ظاهر الرواية لايعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة فى الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ※

بخلاف النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله ياحر فانه يستوى نداؤه وخبره لانه موضوع للتحرير فصار عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل حال

(وقد)

وقد يراد بها الاتحاد فى القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا ※ وقد يراد بها الاخوة فى النسب والمشترك لايكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخى لابى او لامى يعتق على هذا الطريق ※ ولان الاخوة لايكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة فى صلب او رحم وهذه الواسطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فلم يصر العتق بدون الواسطة حكم نصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الاب لايكون اعتاقا الا بواسطة الملك فحتى لم يوجب الشراء ملكا للمشترى لم يكن اعتاقا ※ وكذا الجواب عن قوله هذا جدى لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فالم يثبت الواسطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا فى ملكه فلا يصير حكما له فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فنفسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه ※ وقد ذكر الامام البرغرى ان لا رواية فى قوله هذا جدى فنقول بانه يعتق ※ واما قوله لعبده هذه بنتى فلا يوجب العتق وان اقر بما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتى حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فتلغو ※ ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لاينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى فى بنى آدم جنسان مختلفان على ماعرف وقد اشار الى العبد وسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولايمكن تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا فى المعدم ولايمكن ان يجعل البنت مجازا للابن بوجه الاترى انه لايعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا ※ ولايلزم عليه اذا قال فقات عينك وعيناه صحيحتان بانه لايلزمه شئ ولايجعل كناية عن الارش الذى هو حكم الفقاء لان الفقاء لايوجب عليه ارشا فى حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برات وعاد نورها او كان قلع سنا فنبت لم يلزم الجانى شئ فثبت ان الجناية وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها فى المجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع النقوض والله اعلم ﴿ قوله ﴾ ومن حكم هذا الباب اى باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق لايحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولايكون مجملا ※ ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما باولى حمله على الاخر لتساويهما فى الاستعمال ولا مزية للحقيقة فى هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الاترى ان المجاز الذى قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لايؤثر فى كونه اولى لحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا وجب ان لايكون

ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لايزاحم الاصل

حال التساوى لاحدهمامزية على الاخر ۞ والصحيح ماذهب اليه العامة لان الواضع انماوضع
اللفظ للمعنى ليكتفى به فى الدلالة عليه فصاركانه قال اذاسمعتم انى تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا انى عنيت
به هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عندالاطلاق عليه ۞ ولانا
نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل
على ماقلنا ۞ وقولهم هما فى الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لايفهم الا بقرينه
تنضم اليه فانى يتساويان واذالم يتساويا كان المعنى الاصلى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم
دليل يصرفه اليه ﴿ قوله ﴾ وذلك اى نظير هذا الاصل قولنافى الاقراء المذكورة فى النص
انها الحيض لاالاطهار ۞ وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور فى النص اشارة الى ان المراد
من القروء الذى هو جمع كثرة جمع القلة ﴿ قوله ﴾ لان القروء للحيضة حقيقة وللطهر مجاز
اعلم انه لاخلاف ان القرء استعمل فى الحيض والطهر لغة وشرعا قال عليه السلام لفاطمة بنت
حبيش دعى الصلوة ايام اقرائك يعنى ايام حيضك ۞ وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر
استقبالا فتطلقها فى كل قرء تطليقة يعنى الطهر قال الشاعر ۞ يارب مولى حاسد مباغض ۞ على
ذى ضغن وضب فارض ۞ له قروء كقروء الحايض ۞ وقال الاعشى ۞ افى كل عام انت جاشم
غزوة ۞ تشد لاقصاها غريم غرائكا ۞ مورثة مالا وفى الحى رفعة ۞ لما ضاع فيهامن قروء نسائكا
۞ واراد به الطهر لان الطهر هو الذى يضيع فى زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايع فى الاحوال
كلها ولكن الاشتباه والخلاف فى ان الاستعمالين بطريق الحقيقة اواحدهما بطريق الحقيقة
والاخر بطريق المجاز ۞ فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان
الاصل فى مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال فى المجاز لايكون بدون قرينة فيلزم من هذا
ان يكون الاسم مشتركا وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ فى اول الكتاب حيث
ذكره فى نظائر المشترك ۞ وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون فى الحيض بطريق
الحقيقة وفى الطهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا واشار اليه الشيخ ههنا بقوله
من قبل انه مأخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة فى الحيض مجازا فى الطهر
وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندى فبهذا عرف ان المذكور هنا لايناقض المذكور
فى اول الكتاب ۞ ثم ذكر للاشتقاق وجهين ۞ احدهما ان اصل هذا التركيب يدل
على الجمع يقال قرات الشئ قرانا اى جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ماقرأت
هذه الناقة سلاقط وماقرأت جنينا اى لم تضم رحمها على ولد كذا فى الصحاح ومنه
قول الشاعر ۞ هجان اللون لم تقرأ جنينا ۞ وحقيقة الاجتماع فى الدم لان الحيض اسم
لدم مجتمع فى نفسه فان نفس الدم لايكون حيضا حتى تدوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع
ولكنه حال اجتماع دم الحيض فى الرحم فانه يجتمع فى زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم
المجتمع فى نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله
على الحيض اولى ۞ والضمير فى به راجع الى القرء ۞ وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

(بمعنى)

وذلك مثل قولنا فى الاقرآء
انها الحيض لان القرء
للحيض حقيقة وللطهر
مجاز من قبل انه مأخوذ
من الجمع وهو معنى حقيقة
هذه العبارة لغة وذلك
صفة الدم المجتمع فاما
الطهر فانما وصف به
بالمجاورة مجازا ولان معنى
القرء الانتقال يقال قرأء
النجم اذا انتقل والانتقال
بالحيض لابالطهر فصارت
الحقيقة اولى

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة ۞
والثانى ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذاانتقل وهذا المعنى
وان كان موجودا فى الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض وعن الحيض الى الطهر
غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لابالطهر اذلو لاالحيض
لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر
مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى ۞ وذكر الامام البرغرى ان الطهر لاياخذ اسم القرء
الا بمجاورة الدم فان كل طهر لاينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين
الحيضتين فالطهر اخذ اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم
اولى ۞ قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصلى لايسمى
قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذى بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى
الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة ﴿ قوله ﴾ وكذلك العقد الى آخره
لاكفارة فى اليمين الغموس عندنا وقال الشافعى يجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب
وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الاترى ان مايقابله وهو اللغو ماجرى على اللسان
من غير قصد ۞ وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين
بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير
للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة
القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا فى التقويم
وغيره ۞ فكان معنى قوله لما ينعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة
الشرعية ﴿ قوله ﴾ وكذلك النكاح ۞ لفظ النكاح قداستعمل فى الوطئ كقوله عليه السلام
ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر (شعر) اذاسقى الله ارضا صوب غادية ۞ فلاسقى الله ارض
الكوفة المطرا ۞ التاركين على طهر نساءهم ۞ والناكحين بشطى دجلة البقرا ۞ وقول
الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد ۞ ويهرب من صلة المادح ۞ كبكر يحب لذيذ النكاح
ويهرب من صولة الناكح ۞ وقد استعمل فى العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم وقوله عليه السلام تناكحوا توالدوا تكثروا ويقال كنافى نكاح فلان الان استعماله
فى الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوى مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبر اى
التزمه وضمه اليك ويقال فى المثل انكحنا الفرى فسنرى اى جمعنا بين العير والحمارى فسنرى
مايحدث كذا قيل ۞ وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها حف يعملة ۞ تغشمرت بى
اليك السهل والجبلا ۞ اى الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة فى

وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة
وللغرم مجاز وكذلك
النكاح للجمع فى لغة العرب
على ماعرف والاجتماع فى
الوطئ ويسمى العقد به
مجازا لانه سببه حتى يسمى
الوطؤ جماعا فكانت الحقيقة
اولى وامثلة هذا اكثر من ان
يحصى

الوطئ بما يحصل من الاتحادين الذاتين ولذلك سمى جما وفى العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضما حكميا فكانت الحقيقة اولى عندالاطلاق ۞ وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى ولاتنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطئ كما حمله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعى لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور فى الاية هو العقد ۞ قال صاحب الكشاف فى تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح فى كتاب الله تعالى الا فى معنى العقد لانه فى معنى الوطئ من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملامسة والقربان والتغشى والاتيان وقوله ۞ حتى سمى الوطئ متعلق بقوله والاجتماع فى الوطئ ﴿فان قيل﴾ فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب وقد اثبتم ذلك ﴿قلنا﴾ المسبب مخصوص بالسبب فى هذين المثالين فكانا فى معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب فى المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لايصير عقدا حقيقة الابعزيمة القلب وقصده اذاللسان معبر عمافى الضمير ولهذا لاينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبى الذى لايعقل والمجنون ۞ وكذا الوطئ المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على مايقتضيه الشرع والعقل ووطئ الاماءليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ماعرف كذا فى بعض الشروح ولايخلو عن تمحل وتكلف ﴿قوله﴾ ولهذا اى ولان المجاز لايزاحم الحقيقة ولايعارضها قال ابوحنيفة الى اخره امة ولدت ثلث اولاد فى بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لايمكن اثباته من احد لانه انما يثبت فى المجهول مايحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لايحتمل التعليق بالشرط ۞ وتعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد ۞ ويعتق من كل واحد ثلثه فى قول ابى حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل فى اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما فى مسئلة الاكبر سنا منه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحدمنهم من جميع المال ۞ وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على مااشار اليه الشيخ بعد هذا فى معروف النسب اذا ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد ههنا ممكن فى الجملة فكذا فيما نحن فيه لايقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد ممكن على ماادعى فينزل العتق على اعتباره ۞ واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه انعناه عتق ولايعتق ان عنى الاخرين ۞ ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق انعناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولدام الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق امه ولاتعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة فى الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه ۞ واما الاصغر فهو حر فى جميع الاحوال ۞ الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فى الدعوى فى رجل له امة ولدت ثلثة اولاد فى بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

اباحنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذاكان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه كذا فى المبسوط والاسرار ﴿قوله﴾ ولايعتبر مايصيب كل واحد يعنى الاوسط والاصغر من قبل امه ۞ لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة ومايصيبه من قبل نفسه لايتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة ۞ وقدروى عن ابى يوسف رحمه الله فى هذه المسئلة مثل قول محمد الا فى حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله ترددت بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله اولايكون ثابت النسب منه فلايعتق شئ منه فلهذا عتق نصفه وسعى فى نصف قيمته ﴿قوله﴾ متعذرة او مهجورة ۞ المتعذرة مالا يتوصل اليه الابمشقة كاكل النخلة والمهجورة مايتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم ۞ وقيل فى الفرق بينهما ان المتعذر لايتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز ﴿قوله﴾ لا ياكل من هذه النخلة ۞ اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر الرطب ۞ وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه ۞ وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على مانوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله ﴿قوله﴾ لايشرب من هذا البئر ۞ اذا حلف لايشرب من هذا البئر وهى ملئ فيمينه تقع على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله لاعلى الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف كذا فى بعض شروح الجامع ۞ وان لم يكن ملئ فيمينه على الاغتراف لاعلى الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة ۞ فان تكلف فكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ۞ ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخله فى عموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كما فى مسئلة الفرات عندهما ۞ وقيل لايحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لايشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فامامسئلة البئر فمجازها وهو ارادة الاغتراف لايتناول الحقيقة فلا يحنث بالكرع ۞ وانما جعل كلامه فى مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشرعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البيرُ فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لاغير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

ولايعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثانى كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته من قبل امه فى مقابله اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة وامثلة هذا اكثر من ان تحصى واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة اما المتعذر فمثل الرجل يحلف لايأكل من هذه النخلة او الكرمة انه يقع على مايتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لايأكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة وكذلك اذا حلف لايأكل من هذا الدقيق وقع على مايتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف لايشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقته لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث وقيل بل الحقيقة لاتسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا

﴿قوله﴾ حلف ان لاينكح ۞ اذا قال لامته او لمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ لما مران النكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز ۞ فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحة ثم تزوجها لايحنث ۞ وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا وعقلا ۞ فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين لم يتناوله لتعذره شرعا فكذا فى هذه المسئلة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا ﴿قوله﴾ التوكيل بالخصومة الى اخره ۞ اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله فى القياس لايجوز اقراره وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعى لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشئ لايتضمن ضده ۞ وفى الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل فى عمومه الانكار والاقرار ۞ وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذى يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لايملك الانكار شرعا وتوكيله بما لايملك لايجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق ۞ غير ان عند ابى يوسف فى قوله الاخر يصح اقراره فى مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا له والموكل يملك الاقرار فى مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل ۞ وعندهما يملك الاقرار فى مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل فى مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لايكون سيئة ۞ ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجرى فيه يسمى خصومة مجازا وهذا لايوجد فى غير مجلس القضاء ۞ والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لايتحقق الا فى مجلس الخصومة على ماذكرنا ﴿قوله﴾ لم يتقيد بزمان صباه ۞ اذا حلف لايكلم هذا الصبى لايتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث ۞ والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لاياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما صار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب ۞ وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لاياكل لحم جمل فاكله لحم كبش

قالوا فيمن حلف لاينكح فلانة وهى اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته واما المهجورة فمثل من حلف لايضع قدمه فى دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنث كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة صرف الى جواب الخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار باطلاقه لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا مثل المهجور عادة الاترى ان من حلف لا يتكلم هذا الصبى لم يتقيد بصباه لان هجران الصبى مهجور شرعا

(لايحنث)

لايحنث ۞ وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لايتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لاياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لايصلح داعياً الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ۞ ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هى فوق الوصف فى التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا آكل لحم هذا الحيوان ۞ واذا عرفت هذا كان ينبغى ان يتقيد اليمين فى قوله لا اكلم هذا الصبى بوصف الصبى لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادائهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليمين فى قوله لا اكلم صبيا الا ان هجران الصبى بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفى ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات ۞ بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب اولم يسرق كذا هنا (قوله) وعلى هذه الجملة اى الجملة التى ذكرنا انه يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا فى المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير ۞ وذلك لان العمل بجهة الحقيقة ممكن ۞ فان النسب قد يثبت من زيد بان كان الفراش له فى الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض ۞ ويشتهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر فى ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب فى حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز ۞ والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولده ولو صار مجازا لما صارت ام ولده كما لو قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه ۞ وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد فى بطون مختلفة فقال احد هؤلاء ولدى ثم مات من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثانى النصف وكل الاخر ولو كان العتق فى قوله هذا ابنى بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث كما لو انشأ العتق فى احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق فيهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب ۞ وانما قيد بقوله فى صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام فى مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهى سهمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم فى رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابنى انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا فى حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله فى الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولده

 (ثانى)

فى تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى فى ثمانية ❊ ومن الاصغرستة اسهم ويسعى فى خمسة ليستقيم الثلث والثلثان (قوله) وقال فى الجامع كذا ❊ رجل له عبدولعبده ابن وللابن ابنان فى بطنين مختلفين فقال المولى فى صحته احدهؤلاء ولدى وكل واحدمنهم يولدمثله لمثله ثم مات قبل البيان فان الاول يعتق منه ربعه ويسعى فى الباقى ومن الثانى ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه ❊ ولوكانا من بطن واحديعتق كل واحدمنهما بكماله لان احد التوامين لاينفصل عن الاخر فى النسب ❊ اما النسب فلا يثبت لانه لوثبت فى المجهول لبقى معلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امركائن والتعليق فى امر معدوم يحتمل الوجود ❊ اما العتق فقد قيل ان الذى ذكره قولهما فاما عندابى حنيفة رحمه الله فينبغى ان يجعل كلمة النسب عبارة عن التحرير لماتعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما فى مسئلة كتاب الدعوى يعتق من كل واحدثلثه ولايعتبر جهة النسب ❊ والصواب انهذه المسئلة بلاخلاف لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغواعندهم وان تعذر العمل بها لمابينا ان من قال لعبده وهو معروف النسب هذا ابنى انه يعتق وتصير امه امولده لاحتمال النسب منه فكذلك ههنا ❊ وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء وانما التفاوت فيمايثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلايجمع بينهما فاما العتق ههنا فلايثبت بطريق السراية لان الاب لوكان حرا لايلزم منه حرية الولدوانمايثبت بجهة النسب لاغير لان الاول لوكان ابنه لكان اولاده حفدة له وهم فى ملكه فيعتقون عليه لان من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال ❊ واذاثبت هذا قلنا ان الاول يعتق فى حال ولايعتق فى ثلاثة احوال فيعتق ربعه واما الثانى فيعتق فى حالين بان يراد نفسه اوابوه ولايعتق فى حالين بان يراد ابنه الاكبرا والاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حربيقين بان يراد نفسه اوابوه اوجده ❊ واما الاخر فان اريدبه نفسه اوابوه اوجده فكذلك وان اريدبه اخوه لم يعتق واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق فى حال ولايعتق فى حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحركله ويحتمل ان يكون هوالحر نصفه فيكون لكل واحد ثلثة ارباعه ❊ وماقلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفى الزيادات اعتبراحوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان ❊ ووجه ذلك ان الرق لايثبت اصله الابسبب واحد وهوالقهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر احوال مااتحد سببه فلان يعتبر احوال ماتعدد سببه اولى وجه المذكور فى الجامع وهوالاصح ان ازدحام الاسباب فى الاصابة لايتحقق لان الشئ اذا اصيب بسبب استحال حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الاترى ان من اصاب شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة ❊ وقوله فى الكتاب فى صحته احتراز

وقال فى الجامع فى عبدله ابن ولابنه ابنان فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات وكلهم يصلح ابناله انه يعتق من الاول ربعه ومن الثانى ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلثة ارباعه وعلى قياس ذلك الجواب لوكان لابن العبدابن واحدوكلهم يولدلمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثانى نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحريرا لعتق من كل واحد ثلثه

عما اذا قال ذلك فى مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجزالورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثنى عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادناه اثناعشر حق الاول فى ربعه وهو ثلاثة اسهم وحق الثانى فى ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من الاخرين فى ثلاثة ارباعه وهى تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر فقدضاق الثلث عن سهام الوصايا فنجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين فنحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهرلنا مقدار مايعتق عنها ومقدار مايسعى فيه فنقول ان ثلث المال رقبة وثلث والرقبة منه ثلثة ارباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فنضربه فى اربعة فيصيرمائة والمال ثلثمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهى خمسة وسبعون كان حق الاول فى ثلثة فضربناها فى اربعة فبلغ اثنى عشر وصارحق الثانى ستة عشر وصارحق كل واحد من الاخرين ستة وثلاثين فذلك مائة ويسعون فى الباقى فحصل الثلث والثلثان كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله (قوله) واما فى الاكبر سنامنه يعنى مهما امكن العمل بحقيقة النسب يعمل بها فى قوله هذاابنى ويجعل العتق ثابتا بالنسب لاان يجعل مجازا فى الحرية فيثبت امومية الولدبه فاما اذا لم يمكن كما فى الاكبر سنامنه فابوحنيفة رحمه الله يجعله مجازا فى الحرية ❊ وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا فى الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بان ام الغلام ام ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا ابنى مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصاركانه قال عتق هذا على من حين ملكته وامه ام ولدى ❊ والثانى ان قوله هذاابنى بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية فى ملكه فيصيربه معتقا ابتداء الا ترى انه لو ورث رجلان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا مبتدأ لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريب احدهما لايضمن وارث القريب لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لايصير ام الغلام ام ولده لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير فى ايجاب امومية الولد لامه ولايمكن ان يجعل مجازا فى انشاء امومية الولد لانه لايمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا بان يقول جعلتك ام ولد وانشأت فيك امومية الولد وانما هى من حكم الفعل الذى هو الاستيلاد وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحريرا مبتداء يعنى ثبوت النسب مضاف الى خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لان المخبر به فى حق علم السامع قائم ❊ اى ثابت بخبره ❊ فاذا كان كذلك اى اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره ❊ جعل هذا الخبر مجازا عن التحرير اى فى التحرير اوعبارة عنه اوكناية عنه ❊ والطريق الاول اصح لانه ذكر فى كتاب الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابنى لايعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لاصحة التحرير ابتداء ❊ ووجوب الضمان فى مسئلة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء الاترى انه لوقال عتق على من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص بالانشاء كذا قال شمس الائمة رحمه الله (قوله) وقد يتعذر اى وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز فى بعض

واما فى الاكبر سنا منه فلابى حنيفة رحمه الله طريقان احدهما انه اقرار بالحرية فيجب ان يصير مقرا بحق الام ايضا لانه يحتمل الاقرار والثانى انه تحرير مبتداء من قبل ان الاقرار بالنسب لو ثبت ثبت تحريرا مبتدأ حتى قلنا فى كتاب الدعوى فى رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه كانه اعتقه لان ثبوت النسب مضاف الى خبره لان المخبر به قائم بخبره فاذا كان كذلك جعل مجازا عن التحرير وحق الام لايحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى لانه ليس فى وسع البشر اثبات امومية الولد قولا لانها من حكم الفعل فلم يثبت بدونه وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فيبطل اذا استحال حكمه ومعناه

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ فى المحل الذى استعمل فيه اللفظ ممتنعا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعنى لازم معناه الثابت به تصحيحاله فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة ☼ مثال ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لايصلح بنتاله اوتصاح وهى معروفة النسب هذه بنتى لاتقع الفرقة به ابدا يعنى سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت اواوهمت الاانه اذا اصر على ذلك يفرق القاضى بينهما لالان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما يمنع حقها فى الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هى كالمعلقة فيجب دفعه فى التفريق كما فى الجب والعنة ☼ ووافقنا الشافعى رحمه الله فى التى لاتصلح بنتاله وقال فى التى تصلح بنتاله انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفى لهذا الملك منه لملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفى بهذه اللفظ فى ملكه فهذا اولى ☼ وهذا لان موجبه الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب قوله فيما امكن ☼ ولنا ان العمل بحقيقة كلامه فى الفصلين اعنى فى التى تصاح بنتاله والتى لاتصلح بنتاله متعذر امافى الفصل الثانى فظاهر واما فى الفصل الاول فلان الحقيقة امان جعلت ثابتة على الاطلاق بان جعل النسب ثابتامنه بالنسبة الى جميع الناس اوجعلت ثابتة فى حق المقر لاغير ليظهر اثره فى التحريم كما قلنا فى قوله لعبده الذى يولد لمثله وهو معروف النسب هذا ابنى ليظهر اثره فى العتق ☼ لاوجه الى الاول لانه اى لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبهامنه فلايؤثر اقراره فى ابطال حق الغير ☼ ولا الى الثانى لان هذا الكلام لوصح معناه اى لوثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمة هى من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اى التحريم المنافى لايصلح حقا من حقوق الملك لان الشئ لايثبت ماينافيه فلايكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له ☼ ولان حل المحلية ثبت شرعا كرامة لها ولهذا يزداد بحريتها وينتقص برقها فيكون الاقرار فى البنتية فى حق الحل اقرارا عليها فيكون باطلا ☼ وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم فى الاكبر سنامنه على اصل ابى حنيفة رحمه الله وفى الاصغر سنامنه على قول الكل وهو المراد من قوله فى الفصلين متعذر ايضا ☼ لهذا العذر الذى ابلبناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اى التحريم الذى هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لايملك اثباته والتحريم الذى يملك الزوج اثباته وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا فلذلك بطل (قوله) بخلاف العتق يعنى بخلاف قوله هذا ابنى لان العمل بحقيقته فى الاصغر سنامنه ممكن على مامر وكذا بمجازه فيه وفى الاكبر سنامنه لان البنوة بعد الثبوت موجبها عتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تادت به الكفارة وثبت به الدلائل عتق ينافى الملك ولهذا لواشترى ابنه اوبنته صح الشراء وفى وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثلها او اكبر سنامنه فان الحرمة لاتقع به ابدا عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لان الحقيقة فى الاكبر سنامنه متعذر وفى الاصغر سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر منه نسبها وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لوصح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابلبناه فلا يمكن ان يجعل النسب ثابتاً فى حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضى كذبه ههنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق لان الرجوع عنه لا يصح

موجب البنوة فيجعل كناية عنه ☼ وقرر القاضى الامام ابوزيد رحمه الله ماذكرناه بهذه العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتى كناية عن قوله هى على حرام قلنا اعن حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح اوعن حرمة لايملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريما غير مملوك له بحق الملك غير لازم ولانافذ كما لواخبر بحرمة فى ملك الغير اواخبر به رجل اخر يقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة مؤبدة فالحرمات المؤبدة علقت باسباب حكمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذى تكلم به لايحتمل هذا الفراق الذى قلناه ولايكون سببا له بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث يثبت لامن حيث تملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولاتحل له بحال واذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا وقوله ابلبناه اى بينا ه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له بيانا وحقيقته جعلته باليا العذرى وعالما بكنهه من بلاه اذا اخبره وجربه واحد المفعولين ههنا محذوف والتقدير ابليناك اياه واعلم ان الحكم فى مجهولة النسب ايضا ماعرفته فى معروفته نص عليه فى الاسرار فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتى ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت اواخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الاانه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتى وهى مجهولة النسب وتصلح بنتاله ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر فى المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقرله اياه كما صح الرجوع عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلايمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع اوبالرد الاان الشيخ وضع المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ الى ماذكرنا ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ماذكر فى بعض النسخ ☼ وهو الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة فى حق المقر ☼ لان الرجوع عنه صحيح يعنى قبل تصديق المقرله وان كان مجهول النسب والقاضى كذبه ههنا اى فى معروفة النسب فقام تكذيب القاضى اياه مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا المعنى فى عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب من الغير فانه لايقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا فى حق النسب ولواكذب نفسه بان قال غلطت لايقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا صار مكذبا فى النسب شرعا وفى العتاق لواكذب المولى نفسه فى حق من لانسب له كان العتق ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا (قوله) ومن حكم هذا الباب ☼ اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل اوكانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا اوكانا فى الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لان الاصل فى الكلام هو الحقيقة ولم يوجد مايعارض هذا الاصل فوجب العمل به ☼ وان كان

ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى ماذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم وفى الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابى حنيفة انه خلف فى التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لايأكل من هذه الحنطة

المجاز اغلب استعمالا فعندابى حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز وهذا اى هذا الاختلاف بناء على اختلافهم فى خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه ❊ و عندابى حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية فى التكلم به لا فى الحكم لانه تصرف من المتكلم فى عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم ماعرفته لاتثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا فى حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله فى حقيقته ❊ هذا بيان كلام الشيخ وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة ❊ وذكر فى شرح الجامع البرهانى مايدل على ترجحه بكل حال فقيل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعنده العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الابدليل مرجح وغلبة الاستعمال لاتصلح مرجحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال فى حد التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لاتعارض هناك فى الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز ❊ ثم اختلفوا فى تفسير التعارف قال مشايخ بلخ رحمهم الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ماوراء النهران ماقاله مشايخ العراق قول ابى حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لاياكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولايحنث عندهما لان التعامل لايقع عليه لان لحمهما لايؤكل عادة (قوله) يقع على عينها لان عينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقديؤكل ايضا نيا حبا حبا فان من اشترى حنطة يمضغها كما هى ليختبر انها دخوة ام علكة ولما كانت عينها ماكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما فى العنب والرطب ❊ وعندهما لما كان المتعارف من اكل الحنطة اكل مافى باطنها كما مر بيانه يقع يمينه على مضمونها اى على الاجزاء التى تضمنتها هذه الحنطة للتعارف وكون الحقيقة داخلة فى عموم المجاز واشار شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله فى شرح ايمان الاصل الى ان قول ابى حنيفة مثل قولهما فى ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه خالفهما فى هذه المسئلة لانه قال التعارف فى حنطة غير معينة لا فى حنطة بعينها الا ترى انك فى قولك فلان يأكل الحنطة لاتريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لايفيد تعريفها كما فى قوله ❊ ولقد امر على اللئيم يسبنى ❊ واذا لم يوجد التعارف فى المعينة لايترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما يترك بنية غيرها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما ❊ قال وعلى قياس قول ابى حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قالا اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لاياكل حنطة وفى التهذيب لمحى السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا اكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك اوطحنها فاكل الطحين اوخبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابى حنيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لايشرب من الفرات

فاكل الخبز والثانية ان يقول لا اكل حنطة فيحنث باكل الحنطة سواء اكلها نيا اومطبوخا اومبلولا اومقليا ولايحنث باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لا اكل هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكل من دقيقها اوعجينها اوخبزها لايحنث لتبدل الاسم وقال ابن سريج يحنث لوجود الاشارة كما لو حلف لاياكل هذا الحمل فذبحه واكله حنث والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لايمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها (قوله) يقع على الكرع خاصة لان ذلك حقيقة كلامه وهى مستعملة عادة وشرعا قال النبى عليه السلام مر بقوم فقال هل عندكم ماء بات فى شن والا كرعنا فى الوادى وذلك عادة اهل البوادى والقرى ايضا واذ كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام فى العرف يقال بنوفلان يشربون من الوادى اومن الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متنا ولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاوانى لايقطع هذه النسبة لانها لايعمل عمل الانهار فى امساك الماء فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر ياخذ من الفرات لم يحنث لان هذا مثل الفرات فى امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فيخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل فى الماء وفى الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كره عكرمة الكرع فى النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا فى المغرب وفى الصحاح كرع فى الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولاباناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كرعا وفى الاساس كرع فى الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل فى الدابة لانها لاتكاد تشرب الابادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب فيه خاض اولم يخض والله اعلم

يقع على الكرع خاصة عند ابى حنيفه رحمه الله وعندهما يقع على شرب ماء مجاور الفرات وذلك لاينقطع بالاوانى لانها دون النهر فى الامساك

باب جملة مايترك به الحقيقة

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع فى بيان القرائن التى يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة مايترك به الحقيقة خمسة انواع يعنى به الشرعيات ❊ والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء (قوله) بدلالة الاستعمال والعادة ❊ قيل هما مترادفان ❊ وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلى الى معناه المجازى شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية ❊ ومن العادة نقله الى معناه المجازى عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم فى قوله لا اضع قدمى فى دار فلان و يسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعنى انهم يطلقون هذا اللفظ فى معناه المجازى فى الشرع والعرف دون موضوعه الاصلى كالصلوة والدابة مثلا فانهما لاتستعملان فى الشرع والعرف الا فى الاركان المعهودة والفرس ❊ والعادة راجعة الى الفعل كما سنبينه و على هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ (قوله) فانها اسم للدعا الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام واذا كان صائما فليصل اى فليدع ❊ وقال ❊ الاعشى تقول بنتى

باب جملة مايترك به الحقيقة

وهو خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ فى نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد تترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة فى محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعا قال الله تعالى وصل عليهم اى ادع ثم سمى بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذكر

وقدتعوبت مرتجلا ☼ يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا ☼ عليك مثل الذى صليت فاغتمضى ☼
عينا فان لجنب المرء مضطجعا ☼ اى دعوت يريد قولهـا يارب جنب ابى الاوصاب ☼ وقال
ايضا ☼ وصهباء طاف يهوديها ☼ وابرزها وعليها ختم ☼ واقبلها الريح فى دنها ☼ وصلى على
دنهاوارتسم ☼ اى استقبل بالخمر الريح ودعا ☼ وارتسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقات
الى الاركان المعلومة لماذكر (قوله) تعالى واقم الصلوة لذكرى امامن قبيل اضافة المصدر
الى المفعول اى لتذكرنى فيها لاشتمالهـا على الاذكار الواردة فى كل ركن ☼ اومن قبيل
اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكرك بالمدح والثناء كما قيل فى تفسير قوله تعالى ولذكر الله اكبر
اى ذكر الله العبدا كبرمن ذكر العبداياه ☼ اواقمها لانى ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة
وايراده ههنا للمعنى الاول (قوله) وكل ذكر دعاء فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه ☼ وتحقيقه
ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته
منه فيكون كل ذكر دعاء اذا لدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه ☼ وقيل لسفيان بن عينية ماحديث
يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل دعاء اعطيته انا والنبيون قبلى اشهدان لا اله
الا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمـد وهو على كل شئ قدير قال ماتنكر من ذا ثم
حدث بقوله عليه السلام من تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السـائلين
☼ ثم قال هذا امية بن ابى الصلت يقول لابن جدعان ☼ شعر ☼ ءاذكر حاجتى ام قد كفانى ☼
حياؤك ان شيمتك الحياء ☼ وعلمك بالحقوق وانت قرم ☼ لك الحسب المهذب والسناء ☼
اذا اثنى عليك المرء يوما ☼ كفاه من تعرضه الثناء ☼ فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فما ظنك
برب العـالمين كذا فى ربيع الابرار وغيره (قوله) وكالحج فانه قصد فى اللغة ☼ الحج
القصد ومنه المحجة للطريق والحجة لانها تقصد وتعتمد او بها يقصد الحق المطلوب قال
المخبل السعدى ☼ شعر ☼ واشهد من عوف حلولا كثيرة ☼ يحجون سب الزبرقان المزعفرا ☼
اى يقصدونه و يختلفون اليه ☼ والسب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزارى
وهو فى الاصل القمر ثم تعورف استعماله فى القصد الى مكة للنسـك المعروف ☼ وكذلك
نظائرها من العمرة ☼ العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر
اى زار ☼ وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبارة المعلومة
وهى الاحرام والطواف والسعى والحلق او التقصير ☼ والزكوة هذا التركيب يدل على
الطهارة قال تعالى وتزكيهم بها قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها
عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاء اى نما
ثم سمى بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة
فيه ولطهارة مؤدية عن الآثام وغاب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مهجورة ☼ حتى
صارت الحقيقة مهجورة فانه لوحلف ان يصلى اويحج اويعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا العبادات
المعهودة ولايخرج عن العهدة بمباشرة حقائقهـا اللغوية ☼ وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم الصلوة
لذكرى وكل ذكر
دعاء وكالحج فانه قصد
فى اللغة فصار اسما لعبادة
معلومة مجازا لما فيه من قوة
العزيمة والقصد بقطع المسافة
وكذلك نظائرها من العمرة
والزكوة حتى صارت الحقيقة
مهجورة وانما صار هذا
دلالة على ترك الحقيقة لان
الكلام موضوع لاستعمال
الناس وحاجتهم فيصير
المجاز باستعمالهم كالحقيقة
ومثاله ما قال علماؤنا
رحمهم الله فيمن نذر صلوة
او حجا

اللفظ فى معناه المجازى واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام
والمطلوب به مايسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشئ عينا كان بحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لايتناوله الكلام الا بقرينة ☼ وهذا كاسم الدراهم
يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر فى التعامل به ولا يتناول غيره الا
بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر
شمس الائمة رحمه الله (قوله) اوالمشى الى بيت الله ☼ اذا قال على المشى الى بيت الله لزمه
حجة اوعمرة والخياراليه استحسانا وفى القياس لا يلزمه شئ لان الالتزام بالنذر انما يصح
اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشى الى بيت الله واجب عليه شرعا
فلا يصح التزامه بالنذر كالمشى الى الحرم اوالى المسجد الحرام عند ابى حنيفة رحمه الله ☼ يوضحه
ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ماتلفظ به وهو المشى بالاتفاق فلان لايلزمه مالم يتلفظ به من حج
اوعمرة كان اولى وصار كما لوقال على الذهاب اوالسفر الى بيت الله ☼ ولكنا تركنا القياس بالعرف
الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسـك وتعارفوا ذلك
واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه يسقط اعتبار حقيقته ويجعل كانه تلفظ
بما صار عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشى المضاف الى الكعبة او الى بيت الله اوالى مكة
فبقى ماوراءها على القياس ☼ وعندهما المشئ المضاف الى الحرم اوالى المسجد الحرام كالمضاف
الى الكعبة على ماعرف فى موضعه ☼ ولوقال لله على ان اضرب بثوبى حطيم الكعبة فعليه
ان يهديه استحسانا وفى القياس لاشئ عليه لان ماصرح به فى كلامه لايلزمه لانه ليس بقربة
فلان لايلزمه غيره اولى ☼ وجه الاستحسان انه انما يراد بهـذا اللفظ الاهداء به فصار
اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكانه التزم ان يهديه لماذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره
سقط اعتبار حقيقته فى نفسه ☼ كذا فى المبسوط ☼ والمعنى المجوز للتجوز هو ان الضرب
على حطيم الكعبة امارة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر
السبب وارادة المسبب ☼ ومثاله كثير مثل مالو قال على ان اذبح الهدى يجب ذبح الهدى
بالحرم وكما لوقال على ان انحر ولدى اواذبح ولدى اواضحى ولدى يلزمه ذبح شاة عند ابى
حنيفة ومحمد استحسانا (قوله) وقالوا فيمن حلف انما فرق بين النظاير الاولى وبين
هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليهـا اصلا وفى هذه المسائل
بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبيه بالمجاز ☼ يقع على المتعارف ☼ اذا حلف
لايأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به رأس كل شئ
فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحتـه وهو رأس حقيقة فاذا علمنـا انه لم يرد به
الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس مايكبس فى التنانير ويباع مشـويا ☼ وكان
ابو حنيفة رحمه الله يقول اولا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة
انهم يفعلون ذلك فى هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة فى الابل فرجع وقال يحنث

او المشى الى بيت الله
اوان يضرب بثوبه حطيم
الكعبة ان ذلك ينصرف
الى المجاز المتعارف ومثاله
كثير وقالوا فيمن حلف
لايأكل رأسا انه يقع
على المتعارف استحسانا على
حسب مااختلفوا ويسقط
غيره وهو حقيقة وكذلك
لوحلف لايأكل بيضا

فى رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لايفعلون ذلك الا فى رؤس الغنم فقالا لايحنث الا فى رأس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عرف وزمان لااختلاف حكم و برهان والعرف الظاهر اصل فى مسائل الايمان (قوله) انه يختص ببيض الاوز والدجاج ❊ هذا اللفظ يشير الى انه لايحنث باكل ما سواهما من البيض لان التعارف مختص بهما وهكذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه فقال يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وماأشبه ذلك ❊ وذكر فى المبسوط اذا حلف لايأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لايراد بهذا بيض كل شئ فان بيض الدود لايدخل فيه فيحمل على ماينطلق عليه اسم البيض و يؤكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها ❊ فهذا يدل على انه يحنث بما سواهما كبيض النعام والحمام وساير الطيور والدجاج معروف وفتح الدال فيه افصح من كسرها الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة و بطة كذافى الصحاح (قوله) ولا ياكل طبيخا وان حلف لاياكل طبيخا فهو على اللحم خاصة مالم ينوغيره استحسانا وفى القياس يحنث فى اللحم وغيره مماهو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس ههنا يفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذى يطبخ فى العادت الظاهرة و تتخذ منه الباحات ❊ قالوا وانما يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلايسمى مطبوخا ❊ فان طبخ بالماء فأكل من مرقه يحنث لانه يسمى طبيخا فى العادة اولما فيه من اجزاء اللحم ❊ وكذا اذا حلف لايأكل الشواء ولانية له فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والبادنجان والسلق والجزر لماذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ماوقع عليه العرف (قوله) وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز ❊ انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال انت فى بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول مابقى تحته بطريق الحقيقة لكنه لايتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت فى باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لايسمى مجازا فانى يستقيم ايراد هذه المسائل فى هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شبيها بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه الاصلى من وجه وهو الكل الى غيره وهو البعض ❊ على ماسبق اى فى باب العام الذى لحقه الخصوص بطريق الاشارة فان الشيخ ابا الحسن الكرخى لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار ظنياً فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايرادها ههنا (قوله) وهذا ثابت بدلالة العادة لاغير اى تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادى لابالعرف الاستعمالى فان لفظ الرأس كما يستعمل فى رأس الغنم يستعمل فى رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة فى الاكل مختصة برأس الغنم ❊ وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شايع

انه يختص ببيض الاوز والدجاجة استحسانا ولو حلف لايأكل طبيخا اوشواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز على ماسبق وهذا ثابت بدلالة العادة لاغير

(كماشاع)

كماشاع فى بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة فى الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما ❊ وهكذا فى مسئلة الطبيخ والشواء فتركت الحقيقة وهى العموم بالعادة ❊ بخلاف ماتقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ فى تلك المعانى كما بينا لا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعا ايضا ❊ فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كمازعم البعض وان الواو فيه بمعنى او (قوله) واما الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه ❊ ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لايأكل لحما كان القياس ان يدخل فى عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لايصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما فى قوله عز اسمه ❊ لتأكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ماتقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوى واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد والملحمه الوقعة العظيمة ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو اقوى الاخلاط فى الحيوان وليس للسمك دم فكان فى لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى مافيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض فى معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر ❊ يوضحه انه لايذكر الا بقرينة للقصور الذى ذكرنا فلايدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم تذكر الا بقرينة لقصور فيها لايتناولها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث فى يمينه مع انه لايذكر الا بقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف ❊ وبعضهم ذكروا انه لايحنث باكل لحم الخنزير او الادمى لانعدام العرف فى اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام التمرتاشى ❊ ولئن سلمنا انه يحنث على ماهو المذكور فى المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كلحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم فى لحم الخنزير والادمى فعرفنا ان القرينة للتعريف كلحم الشاة والطير ولبيان الحرمة لا لقصور فى معنى اللحمية وليس للحرمة تأثير فى المنع من اتمام شرط الحنث كما لو حلف لايشرب شرابا فشرب الخمر يحنث (قوله) لايتناول المكاتب ❊ اذا قال كل مملوك لى حر لايدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لى وهذا غير موجود فى المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكتسابه ولاوطئ المكاتبة والثابت من وجه دون وجه لايكون ثابتا مطلقا ❊ وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فللدلالة فى لفظه وهى اطلاق الملك والاضافة لايتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة فى قوله تعالى او تحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوق والرق لاينتقض بالكتابة لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقى عليه درهم ولانها يحتمل الفسخ واشتراط الملك بقدر مايصح به التحرير وذلك موجود فى المكاتب فيتأدى به الكفارة ❊ وهذا بخلاف المدبر

واما الثابت بدلالة اللفظ فى نفسه فمثل قوله حلف لايأكل لحما انه لايقع على السمك وهو لحم فى الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فما لادم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لى حر لايتناول المكاتب وكل امرأة لى طالق لايتناول المبتوتة المعتدة

وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما فى عموم قوله كل مملوك لى حر ولا يتأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يدا ورقبة ويملك استغلالهما واستكسابهما ووطىء المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل فى عموم قوله كل مملوك لى لكن الرق فيهما ناقص لان ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتأدى بهما الكفارة (قوله) لا يتناول المبتوتة المعتدة يعنى من غير نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح الطلاق ايضا ❊ دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطىء والدواعى فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية ❊ وفائدة القيدين انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية ❊ فصار العام اى قوله لما الواقع فى موضع النفى وقوله كل مملوك وكل امرأة ❊ مخصوصا اى مخصوصا منه فصار شبيها بالمجاز (قوله) ومن هذا القسم ما ينعكس اى ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ماهو على عكس ماذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية ❊ اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل الرطب والعنب والرمان عند ابى حنيفة وعندهما يحنث بأكلها وهو قول الشافعى وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا فى التحفة ❊ قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة ما قدم بين يدى الضيفان للتفكه به لا للشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين ❊ وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال جل ذكره فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا فتارة عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشىء لا يعطف على نفسه مع انه مذكور فى موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشىء الواحد فى موضع المنة بلفظين ولان الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اى ناعمين والتنعم زايد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما فى بعض المواضع والرمان فى معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا يبس ❊ واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا ❊ كان فيها اى فى هذه الاشياء الثلاثة وصف زايد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان ❊ ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان فى فعله وصف زايد وهو القاطع من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم كل واحد مكمل لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ماهو تبع والزيادة ههنا مغيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافى التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم ❊ ويؤيده ماذكر الشيخ فى شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اى فى التمر اخرجه

لما قلنا فصار مخصوصا وللمخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ما ينعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث عند ابى حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب وقالا يحنث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه مأخوذ وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اى ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيها

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول وهى الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم الاقارب فى الوصية وفى الطرار الامر بخلافه (قوله) والاسم ناقص اى اسم الفاكهة دال على ماهو ناقص فى نفسه ❊ مقيد اى بكونه تابعاً ❊ فى المعنى اى بالنظر الى معناه فى اصل اللغة ❊ وذكر فى التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف فى زمانهما وفى عرفنا ينبغى ان يحنث فى يمينه ايضا بالاتفاق (قوله) وكذلك اى وكالطريق المذكور لابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة الفاكهة طريقة فى مسئلة الادام وهى ما اذا حلف لا يأكل اداما ولا نية له انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن والبيض واللحم والسمك فى قول ابى حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابى يوسف رحمهما الله لان الادام اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملايمة يقال ادم الله بينكما وآدم اى اصلح والف ❊ وفى الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما يعنى ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكمال التبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة فى معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وعند محمد رحمه الله يحنث فى هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابى يوسف فى الامالى لما ذكرنا ان الادام مشتق من المؤادمة وهى الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما وقال عليه السلام سيد ادام اهل الجنة اللحم واخذ لقمة بيمينه وتمرة بشماله فقال هذه ادام هذه فعرفنا ان ما يوافق الخبز فى الغالب ادام الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ والتمر والعنب لان الادام تبع فما يؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا فى المبسوط ❊ ثم ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفى الجامع الصغير بهذه العبارة ❊ حلف لا يأتدم بادام قال الادام كل شىء يصطبغ به قال الفقيه ابو جعفر فى كشف الغوامض فعلى ما ذكر فى الجامع لو اكل الادام وحده لا يحنث لان الايتدام به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم الادام يلزمه اكله وحده او مع الخبز (قوله) وعن ابى يوسف روايتان فى هذه المسئلة اى فى مسئلة الادام دون الفاكهة والفرق له على احدهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان حقيقة وعرفا ووجود معنى التنعم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادام يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد فى هذه الاشياء فلم يكمل فيه معنى التبعية (قوله) تركت حقيقة الامر اى حقيقة قوله

وصف زائد والاسم ناقص مقيد فى المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف لا يأكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ماهو اصل من وجه وهو اللحم والجبن والبيض وعند محمد يحنث فى ذلك كما فى المسئلة الاولى وعن ابى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسئلة واما الثابت بسياق النظم فمثل قول الله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين ناراً تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله عز وجل انا اعتدنا للظالمين ناراً وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا

فليؤمن متروكة ههنا بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين اى للذين عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجبه رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه ﴿وحمل اى الامر فى قوله فليكفر ﴿على الانكار اى على ان المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر ﴿والتوبيخ اى التهديد والوعيد كما فى قوله تعالى اعملوا ماشئتم انه بما تعملون بصير مجازا اى بطريق المجاز لانه مستعمل فى غير موضوعه لمناسبة ﴿وبيان ذلك ان موضوعه الاصلى هو الطلب وفائدته اما ان يكون راجعة الى الامر كقولك خط لى هذا الثوب اواحمل لى هذا الطعام اوالى المأمور كقولك البس هذا الثوب اوكل هذا الطعام ثم الامر الذى يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامتثال والقبول من غيره فمتى قابله المأمور بالرد والعصيان فذلك يوهم للآمر انه اتمارد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الامر فيطلب منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لمعنيين احدهما تنزيه نفسه عن عود عائدة المأموربه اليه اذ لوكانت راجعة اليه لمادفعها بطلب ضدها لانه خلاف الطبع والعقل والثانى انه لماخالف امره ابغضه الآمر فطلب منه مايستحق به العقوبة العظمى لمالم يمتثل مايستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه انى اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران ولهذا لايرد الامر بمعنى التهديد الاوقدسبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المامور بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة فى الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على اساليب استعمالات الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ ﴿وذكر فى بعض الشروح ان هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهى وهذا وجه حسن (قوله) تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك اى استزل اوحرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر ﴿ انه لما استحال منه الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود من قبل المامور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لايليق بكرمه وحكمته ان يطلب من عدوه ابليس ان يستفز عباده ﴿حمل على امكان الفعل اى تمكينه منه واقداره اى جعله قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعنى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ماليس فى الوسع غير جائز فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذى هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى انى امكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعايهم الى الشر ﴿ وقوله لان الامر للايجاد كما فى بعض النسخ فكان بين المعنيين اى الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ماذكرنا يعنى لما كان الامر للايجاب ولا ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارته للاقدار (قوله) ومثاله اى نظير ماتركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفروع قوله والله لااتغدى جوابا لمن دعاه الى غداء فقال تعال تغد معى فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع فى موضع النفى اذ التقدير لااتغدى تغديا فيقتضى ان يحنث بكل تغذ يوجد بعد كما لوقاله ابتداء الان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

(المتكلم)

ومثاله ماقال محمد رحمه الله فى السير الكبير فى الحربى اذا استأمن مسلما فقال له انت آمن كان امانا فان قال انت آمن ستعلم ما يلقى لم يكن امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا ولو قال لرجل طلق امرأتى ان كنت رجلا او ان قدرت او اصنع فى مالى ماشئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال رجل لرجل لى عليك الف درهم فقال الرجل لك على الف درهم ما ابعدك لم يكن اقرارا وصار الكلام للتوبيخ بدلالة سياق نظمه واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قول الله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك انه لما استحال منه الامر بالمعصية والكفر حمل على امكان الفعل واقداره عليه مجازاً لان الامر للايجاب فكان من المعنيين اتصال ومثاله من دعى الى غداء فحلف لايتغدى انه يتعلق به لما فى غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق انه يقع

المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعى وانه قد دعاه الى تغذى الغذاء الذى بين يديه لاالى غيره فيقيد به واذا تقيد كلام الداعى به يقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لااتغذى الغذاء الذى دعوتنى اليه وقس على ماذكرنا مسئلة الخروج ﴿ ومن امثلة ما لو قالت له زوجته انك تغتسل فى هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر وسياتى بيانه ﴿وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لاافعل كذا وموقتة كقوله لاافعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو مايكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لاينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وبناء الكلام على ماهو معلوم مقصود المتكلم اصل فى الشروع والعرف لما بينا فى قوله تعالى واستفزز من استطعت انه محمول على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولاتفاقهم على ان قول الداعى اللهم اغفر لى التماس لاامر لمعنى فى المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الالزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة (قوله) على الفور اى على الحال وهو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لاريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته وفى الصحاح ذهبت فى حاجة ثم اتيت فلاناً من فورى اى قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا فى المغرب (قوله) تعالى لايستوى الاعمى والبصير حقيقته للعموم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عليه لغة نكرة فى موضع النفى فتعم الا ان العمل بعمومها متعذر لوجود المساواة بينهما فى كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لنبوة المحل عن قبول العموم ﴿ ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض مادل عليه فحوى الكلام وهو نفى المساواة فى البصر فى هذا النظير ونفى المساواة فى الفور فى قوله تعالى لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة ﴿ وذهب اصحاب الشافعى الى نفى المساواة بينهما على العموم فيما امكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب مهما امكن فاذا تعذر العمل به فى بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقى كالعام الذى خص منه الا ترى الى قوله تعالى خالق كل شئ لما لم يمكن العمل بعمومه بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته نفى فيما وراء ذلك على العموم ﴿ ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدوره فى محل العموم لم ينعقد للعموم اصلا لان الشئ ينتفى بانتفاء محله وصار كانه قيل انهما لايستويان فى بعض الصفات فكان فى معنى المجمل فيجب الاقتصار على مادل عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذى خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بمعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ماوراءه على العموم ﴿ وفائدة الاختلاف تظهر فى ان المسلم لايقتل بالذمى عنده ﴿ وان ديته لا يكون كدية المسلم ﴿ وان استيلاء الكافر على مال المسلم لايكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة والقول

على الفور لما قلنا ومثاله كثير واما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير سقط عمومه وذلك حقيقة لان محل الكلام وهو المخبر عنه لايحتمله لان وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار على مادلت عليه صيغة الكلام

بانتفاء المساواة فى حق هذه الاحكام ممكن فوجب القول به ❊ وعندنا نفى المساواة مختص بالفور بقوله جل ذكره اصحاب الجنة هم الفائزون فلا يظهر فى حق هذه الاحكام الاترى ان نفى المساواة فى قوله تعالى لايستوى الاعمى والبصير لم يظهر فى حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان فى الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا (قوله) وهو التغاير فى البصر المراد والله اعلم عمى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة فى ذهن كل احد غير مستحسن ❊ و يؤيد ماذكر فى التفسير ومايستوى الاعمى اى المشرك الذى لايبصر الرشد ❊ والبصير اى المؤمن الذى يبصره (قوله) وكذلك كاف التشبيه يعنى كما ان نفى المساواة والمماثلة لايوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل على ماهو المتيقن مثاله ماروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا لايمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ماهو المتيقن وهو الاثم فى الاخرة دون حكم الدنيا وهو القطع ❊ الااذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع ❊ لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابته من كل وجه حسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة فى الحكم فيكون عاما ❊ورايت فى حاشية انا انما عملنا بالعموم فى حديث على رضى الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم فى حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتال لدرئه لالاثباته (قوله) ومن هذا الباب اى ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الا بالنية فنظر الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى استناد الارتفاع الى ماهو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واخواته عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمرادة وان العمل فى حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه فى حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى واسأل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء ❊ ثم ماصار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان ❊ احدهما مايتعلق بالاخرة وهو الثواب فى الاعمال التى يحتاج الى النية على ماتضمنه الحديث الاول والاثم فى الافعال المحرمة على مادل عليه الحديث الثانى فانه وارد فى المحرمات ❊ والثانى مايتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع فى ذلك المحل مثل الجواز فى الاعمال المنوية والفساد فى الافعال المحرمة ❊ وغير ذلك من الندب و الكراهة والاساءة ❊ والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والاثم فى العمل الذى هو محرم

وهو التغاير فى البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة حتى اذا قيل زيد مثلك لم يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول على رضى الله عنه فى اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب قول النبى عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء والنسيان سقطت حقيقته لان المحل لايحتمله من قبل ان عين الخطاء غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وموجبه ❊ وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب فى الاعمال التى تفتقر الى النية والمأثم فى المحرمات والثانى الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان

يبتنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذى هو حكم يبتنى على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ماذكر فى الكتاب ❊ واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا فى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا مايتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم فى الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع بالاتفاق ❊ او يقيم دليلا على جواز العموم فى المشترك ولايمكنه ذلك ايضا لمامر فى اول الكتاب ❊ فان قيل لو كان المراد حكم الاخرة لاغير لم يكن لقوله من امتى فائدة لان عدم المؤاخذة فى الاخرة يعم جميع الامم اذ لايجوز فى الحكمة تعذيبهم ❊ قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهى جايزة فى الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزى المواخذة كان معنى الدعاء لاتجز علينا بالمؤاخذة فيهما اذ المؤاخذة فيما لاتجوز المؤاخذة فيه جور وفساده ظاهر (قوله) صار الاسم اى اسم العمل والخطاء واختيه ❊ بعد صيرورته مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم ❊ مشتركا اى معنى المشترك لان ماهو مراد منه وهو الحكم مشترك (قوله) وحكم المأثم اى حكم هو مأثم على هذا يعنى كما ان الثواب ينفصل عن الجواز فى مسئلة المتوضئ بالماء النجس من غير علم فكذلك الاثم ينفصل عن الفساد كمن صلى مرائيا مراعيا للشرائط والاركان يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام فى الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم ❊ هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذى لايجرى العموم فيه هو الاشتراك اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعانى الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على مامر فى اول الكتاب دون الاشتراك المعنوى فان العموم يجرى فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لابكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعانى المنتظمة تحته فكان من قبيل الشئ والحيوان لامن قبيل العين والقرء الاترى انه يتناول الثواب او المأثم لاباعتبار كونه ثوابا او اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشئ يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لاباعتبار كونه مرطبا او محرقا ❊ وماذكر فى بعض الشروح انه من قبيل العين للينبوع والشمس لامن قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا فكان مشتركا لفظيا تحكم اذلا نقل فيه ولادليل عليه ❊ واعلم ان القاضى الامام ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الاترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضاء بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز فى الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته واذا صارا مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأولا وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال فى حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذلو
اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادةً وهى
الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعى فى الدنيا
والاخرة حتى بطل طلاق المكره والمخطىء ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده
وعندنا يرتفع حكم الاخرة لاغير لان بذلك القدر يصير مفيدا فيزول الضرورة فلا يتعدى
الى حكم اخر لان المقتضى لاعموم له ۞ وقال فى حديث النية لما ثبت حكم الاخرة مرادا
و به يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى ماوراءه وصار كانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا
معنى كلامه رحمه الله ۞ ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمهما الله فى المحذوف
وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل
المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لايرد نقضا على
مااختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء
وفيه من التمحل ماترى ۞ وقدكنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لى وجه يعتمد عليه وراجعت
الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة (قوله) ومن الناس من ظن
۞ اختلفوا فى التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم ۞ حرمت عليكم الميتة ۞ احلت لكم بهيمة الانعام ۞ وقوله عليه السلام حرمت
الخمر لعينها ۞ احلت لنا ميتان على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب
الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل
فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما ۞ وذهب
بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخى و من تابعه الى ان المراد تحريم
الفعل اوتحليله لاغير واليه ذهب عامة المعتزلة ۞ وذهب قوم من نوابت القدرية كابى
عبد الله البصرى واصحاب ابى هاشم الى انه مجمل و ان الاحتجاج فى تحريم وطىء
الامهات وتحريم اكل الميتة و الدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الايات غير
صحيح تمسكت هذه الطايفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث
يوصف العين والفعل جميعا بهما متعذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة فى هذا الباب
وذلك لان الحل والحرمة لايكونان وصفين للاعيان لانهما من باب التكليف الذى هو متوقف
على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة
للتحريم والتحايل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهى الافعال الاختيارية واذا كان كذلك
لابد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولايمكن
اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجميع
فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا ۞ وتمسك
الفريق الثانى بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا و هذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين

اطلع على عرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لايتبادر الى فهمه عند قول القايل لغيره
حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب فى الطعام
والشراب وتحريم الوطىء والاستمتاع فى النساء ولايتخالجه شك فى ان هذا التحريم ليس
تحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلايكون مجملا وصاركانه قيل حرم عليكم نكاح
امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم
شرب الخمر لعينه ۞ قال عبدالقاهر البغدادى فى اصول الفقه ان الامة باسرها اجمعت قبل هذه
الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه و تعالى قد دل على تحريم وطىء الامهات والبنات وتحريم
الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الايات اجماعا لاريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون
انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لايحتمل الاعلى معنى واحد ولا يحتجون عليه الا بظواهر هذه
الايات والمخالف فى ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولافرق بين مخالفة الامة فى ان
المراد بهذه الايات ماذكرنا وبين خلافها فى تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما
لزمه تجويز الاخر ۞ قال ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما
وجب المصير الى الاخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان
التى لا يصح كونهما من افعالنا ولا يصح النهى عنها لوجودها تعين القسم الاخر وهو رجوع التحريم
والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين ببطلان الاخر ولكنا نقول
يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بها خروجها من ان يكون محلا
للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن العمل بحقيقته لامعنى
للاضمار لانه ضرورى يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع قال
تعالى وحرمنا عليه المراضع اى منعنا وقال جل جلاله قالوا ان الله حرمهما على الكافرين اى
منعهم شراب الجنة وطعامها ۞ ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه وغيره ۞ وحريم
البئر لمنع الغير عن التصرف فى حواليها فيوصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد منع عن اكتسابه
وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى ان العين منعت
عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها فعرفنا ان وصف العين بالحرمة صحيح
وان المنع نوعان منع الرجل عن الشىء كقولك لغلامك لاتأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه
ومنع الشىء عن الرجل بان رفع الخبز من يديه اوأكل فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان
من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثانى و نظيرهما الحفظ والحماية فان الحماية
ان يظهر اثرها فى المحمى بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامى فى القاصد لذلك المحمى لافى عينه
فيبقى المحمى على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر أثره فى المحفوظ بصنع فى المحفوظ لافى دفع
القاصد الاان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر ۞ شعر ۞
الاذهب المحافظ والمحامى ۞ ومانع ضيمنا يوم الخصام ۞ ذكر هذين الامرين جميعا فكان المقصود
حاصلا فى الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقين مختلفين فكذلك
مانحن فيه كذا فى شرح التاويلات وهذا النوع من التحريم فى غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لاتشرب الماء الذى فى هذا الكوز يحتمل ان يشر به لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذاصبه المولى بعد النهى اوشربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذى قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كمازعموا خطأ فاحشا ❊ وذكر فى الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد فى نفى خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها مايوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصى ولايجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستقذرة من الانجاس والجعلان والخنافس والقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت ببداية العقول وانكروا اتصافها بالحرمة لئلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط فى الاعيان لاينفرعنه الطباع ولايميل اليه فيوصف بالحل والاباحة ﴿ قوله ﴾ كان ذلك امارة لزومه وتحققه يعنى اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لاتنفى والمجاز لايكون لازما وينفى فمايؤكد اللزوم كيف يكون مجازا ❊ لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اى لايكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا فى التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم ❊ فيقام المحل مقام الفعل يعنى لمالم يثبت تحريم الفعل مقصودا اذلم يذكر الفعل صريحا واقيم العين مقام الفعل فى اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا ❊ اواقيمت مقامه فى الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا ❊ وهذا اى تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية فى نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا ❊ فامان يجعله اى التحريم المضاف الى العين مجازا فى العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كاكل مال الغير ❊ فغلط فاحش لان فيه اخراج ماهو مقصود واصل وهو العين عن الاصالة واقامة ماهو تبع وهو الفعل مقامه ❊ ولان فيه ابقاء جهته للفعل فى الحل ﴿ قوله ﴾ وشطر من مسائل الفقه ❊ شطر كل شئ نصفه الاانه يستعمل فى البعض توسعا فى الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام فى الحائض تقعد شطر عمرها اى بعضه ومثله فى التوسع قوله عليه السلام تعلموا الفرايض فانها نصف العلم كذا فى المغرب والله اعلم

﴿ باب حروف المعانى ﴾

هذا باب دقيق المسلك ❊ لطيف المأخذ ❊ كثير الفوايد ❊ جم المحاسن ❊ جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو ❊ ودقائق الفقه ❊ واستودع فيه غرائب المعانى ❊ وبدايع المبانى ❊ فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطائف حقائقه ❊ واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه ❊

كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير والنوع الثانى ان يخرج المحل فى الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا فى غاية التحقيق من الوجه الذى يتصور فى جانب المحل لتوكيد النفى فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعاً باصله فغلط فاحش ومما يتصل بهذا القسم حروف المعانى فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشطر من مسائل الفقه مبنى على هذه الجملة وهذا الباب لبيان مايتصل بها من الفروع والله اعلم

﴿ باب حروف المعانى ﴾

ومن هذه الجملة

بتوفيق الله جل جلاله تستزد به تبصرا فى درك اسرار مستودعاته ❊ وتستفد به تبحرا فى الوقوف على عجايب مستبدعاته ❊ ان شاء الله سبحانه وتعالى ❊ واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التى هى اصل تراكيب الكلام ويطلق على مايوصل معانى الافعال الى الاسماء وعلى مايدل بنفسه على معنى فى غيره على مافسر فى علم النحو بان الحرف مادل على معنى فى غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعدد من هجى الحروف اذا عددها والثانى حروف المعانى لماذكرنا من ايصالها معانى الافعال الى الاسماء اولدلالتها على معنى فان الباء فى قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء فى بكر وبشر فانها لاتدل على معنى وكذا الهمزة فى ازيد حرف معنى بخلافها فى احمد وكذا من فى قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه فى منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور فى الباب بطريق التغليب لان بعض ماذكر فى هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كان اكثرها حروفا سمى الجميع بهذا الاسم (قوله) حروف العطف العطف فى اللغة الثنى والرد يقال عطف العود اذاثناه ورده الى الاخر فالعطف فى الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه اواحدى الجملتين الى الاخرى فى الحصول ❊ وفائدته الاختصار واثبات المشاركة ❊ واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زآيد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخى معه فلما كانت فى تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب ❊ والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا فى العطف (قوله) وهى عندنا لمطلق العطف اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولاترتيب كما زعمه ذلك البعض على اصل ابى حنيفة وكما زعمه بعض اصحاب الشافعى ❊ يعنى انها تدل فى عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان اوعلى تقدم احدهما على الاخر به وفى عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما فى الثبوت ❊ هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشرع ❊ والفتى الشاب القوى الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب فى حادثة اواحداث حكم اوتقوية لبيان مشكل كذا فى المغرب ❊ وقال بعض اصحاب الشافعى انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعى رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعى ذلك فى احكام القرآن ❊ وفى القواطع نقل عن الشافعى انه قال فى الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذى ذكره الله لم يجز وضوءه ❊ وروى عن الفرآء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما فى المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما فى الجملة فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا (قوله) واحتجوا ❊ تمسك مثبتوا الترتيب بماروى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهى اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهى عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعى ان الواو يوجب الترتيب حتى قالوا فى قول الله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يوجب الترتيب واحتجوا بان النبى صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفاء فى السعى وقال نبدأ بما بدأ الله عز وجل يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم وجوب الترتيب

عليه وسلم ورضى عنهم عند السعى بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وقد نزل قوله عز وجل ان
الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدؤا بما بدأ الله به ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه ۞
احدها ان النبى صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام
كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشير فى الكتاب ۞ والثانى انه عليه السلام نص
على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب
۞ والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان ۞ ولا
يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون
سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة فى الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب (قوله) ووجوب
الترتيب * وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من
الواو فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد
ذلك منها * ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد
غوى فقال النبى عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين (قوله) وهذا حكم ابتداء دليل
العامة اى موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اى تتبعه من استقريت البلاد
اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه ينظر فى استعمالاتهم انها استعملت فى الجمع
المطلق او فى الترتيب * وبالتامل فى موضوع كلامهم اى فى قوانينهم التى بنى عليها كلامهم انها
توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعى يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بان
يطلب فيهما ۞ وبالتأمل فى موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام
ان لم يوجد فيهما ۞ وكلاهما اى بالاستقراء والتأمل حجة عليه اى على من ادعى انها للترتيب
لا للجمع المطلق * من غير تعرض اى تصدى له وهو استعارة يعنى من غير دلالة لها على
المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخى كان صادقا فى هذا
الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيبويه فى سبعة
عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين فى الحكم لا فى
الوقت ولا ترتيب فيه لانها فى الاسمين المختلفين بازاء التثنية فى المتفقين فاذا قلت جاءنى زيد
وعمرو لم يجب ان يكون المبدؤ به فى اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه فى جواز تقديمه كما
اذا قلت جاءنى الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما فى وجود الفعل
فقط * ولان الفاء يختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجبه من شرط او نحوه
والفاء هى التى تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان
موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفاء والواو (قوله) واصله جاءنى زيد وزيد وزيد
وانما كان كذلك لانه نظير جاءنى بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص
مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها فى لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وبالتأمل فى موضوع كلامهم كالحكم الشرعى انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتامل فى اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءنى زيد وعمرو فيفهم منه اجتماعهما فى المجئ من غير تعرض للقران او الترتيب فى المجئ ولان الفاء يختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت فى الحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع فى قول الناس جاءنى الزيدون واصله جاءنى زيد وزيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءنى بكر وبشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن
اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال زيدون احترازا عن
التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو فى قوله جاءنى
بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا فى بعض الشروح (قوله) وقالوا اى
اهل اللغة لا تأكل السمك وتشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبد القاهر اعلم ان النصب فى
قولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذى اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد
الواو فى اعراب ما قبلها لاشتمل النهى على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما
المقصود النهى عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب فى اعراب تأكل وجب ان يضمر ان
وينزل قولك لا تأكل السمك منزلة لا يكن منك اكل للسمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا
معطوفا على مثله نحو لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهى
عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له ۞ وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف
فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثانى غير داخل فى حكم الاول فنصبوه صار العدول به عن المعنى
الاول كانه نصبه اذا كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان
عامله ذلك المعنى فلا (قوله) ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد لان الغرض ههنا الجمع بين
الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما
يكون ذلك فى قولك لا تنقطع عنا فنجفوك اى لا يكن منك انقطاع فجفاء منا وكقولك لا تدن
من الاسد فيأكلك اى انك ان دنوت منه اكلك ويصير دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله
تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى اى لا تجاوزوا الحد فى اكل الطيبات فانكم ان فعلتم
ذلك حل عليكم غضبى ويصير طغيانكم سبب حلول آثار الغضب عليكم واذا كان المراد بالجمع وجب
الثبات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثانى بعد الاول *
واذا ثبت ان الفاء لا تصلح فى موضع الواو كما لا تصلح الواو فى موضع الفاء فى قوله ان دخلت
الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب
(قوله) ومثله اى مثل قوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر ۞ لا تنه عن
خلق وتأتى مثله ۞ اى لا تكن منك نهى عن خلق واتيان بمثله اى لا تجمع بين هذين فالنهى
عن خلق مباح له اذا لم يقترن باتيان مثله ۞ وما حكى عن الاصمعى انه كان ينشده باسكان الياء
ويقول ان سماعى كذلك فوجهه ان تكون الياء فى تقدير النصب كقوله ۞ كان ايديهن بالقاع
القرق * او يكون على الابتداء نحو لا تنه عن خلق وانت تأتى مثله ۞ وقبله ۞ ابدأ بنفسك
فانهها عن غيها ۞ فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك تقبل ان وعظت وتقتدى ۞ بالامر منك
وينفع التعليم * لا تنه عن خلق وتاتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم * ومما تمسك به العامة
قوله تعالى فى سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله عز اسمه فى سورة
الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آمرا ومأمورا وزمانا

وقالوا لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب فى الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اى لا تجمع بينهما فهذا لبيان الوضع واما الثانى فلان كلام العرب اسماء وافعال وحروف

ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتنـا قضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثانى على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متنـا قضا ولكان قوله رأيت زيداً وعمراً بعده تكرارا والاول باطل والثانى خلاف الاصل ۞ قال الامام عبدالقاهر ومما يدل على ان الواو لااصل له فى الترتيب انهم وضعوها حيث لايتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكروخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام ممـا يقتضى فاعلين فلو قلت فى قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو فى الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءنى زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو فى المجيء فمن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لايصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو اواشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءنى زيد فعمرو فى جعلك الاختصام والاشتراك ممايسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع (قوله) والاصل فى كل قسم كذا يعنى الاصل فى الكلام الخصوص اسما كان اوفعلا اوحرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحد وان لايكون لمعنى واحد الالفظ واحد لان الكلام وضع للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاءه عن الفائدة وذلك لايليق بالحكمة ۞ لغفلة من الواضع يعنى ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ اولا بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل ۞ اوعذر اى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية ليتبين درجة العالم الذى يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بالتأمل فيه ۞ لتكرر الدلالة اى يلزم التكرار (فان قيل) لايتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرر لامحالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء فى الوضوء شرط فى الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط ۞ ولانها لوكانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به ۞ ولايتخالجن فى وهمك انها اوجبت الترتيب فى قوله تعالى ان الذين آمنو وعملوا الصالحات حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه ۞ لان ذلك استفيد من قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن لامن الواو ۞ لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا فى باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء ۞ كان ذلك اى كونها اصلا دلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسـامه للمناسبة ۞ ثم انشعبت الفروع اى الحروف التى هى فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم ۞ الى سائر المعانى التى هى فروع لمطلق الجمع من تقيده بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخى اعتبارا للتناسب ومحافظة قوانينهم المستمرة فى سائر الالفاظ فانهم

والاصل فى كل قسم منهـا ان يكون موضوعا لمعنى خاص يتفرد به فاما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع اوعذر دعا اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان يتفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخى فلوكان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا فى الباب كان ذلك دلالة على انهـا وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشئ منهـا ثم انشعبت الفروع الى ساير المعانى وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة فى كونه مطلقا

وضعوا لكل جنس اسما ثم فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة وكالتمر اسم جنس ثم يتنوع الى عجوة وبرنى وسنجانى وقسب ودقل وغيرها (قوله) غير عام كما زعم الشافعى وقد بينا ۞ ولا مجمل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة مجمل لان المراد لايعرف منها وقوله مؤمنة مفسر لها فلذلك يتقيد الرقبة فى كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس واسماء الاجناس معلومة المعانى عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل المجمل ۞ ولهذا قلنا اى ولكونها للجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك اذ القران فيه لايتصور فيه الا بالولاء ۞ اوترتيب كما قاله الشافعى ۞ والجواب عن متمسكهم ان قوله تعالى ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لايحتمل الترتيب وسياتى بيانه ۞ وكذلك قوله تعالى اركعوا واسجدوا لايفيد الترتيب وما عرفنا وجوب الترتيب به كيف وانه معـارض بقوله عز اسمه واسجدى واركعى مع الراكعين وانما عرفناه بقوله عليه السـلام صلوا كما رايتمونى اصلى او يكون الركوع مقـدمة السجود والقيـام مقدمة الركوع على ماعرف فى موضعه ۞ وكذا رده عليه السـلام على الاعرابى لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ لا ترتيب فى معصيتهما لعدم انفكاك احديهمـا من الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم (قوله) وقد ظن بعض اصحابنـا ان الواو للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة ولو لم تكن للمقـارنة لوقع الاول ولغا الثانى والثالث لعدم المحل ۞ وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابى حنيفة ۞ وعند ابى يوسف ومحمد رحمهم الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة فى الكتاب ۞ وليس كذلك اى ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقـارنة او الترتيب فى صورة من الصور التى وجدت فيها الواو ان يكون الواو موضوعة له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى اخر غير الواو كما سنبينه ۞ والدليل عليه عدم اطرادها فى الدلالة على المقارنة او الترتيب فى عامة الصور كيف والمطلق فى الخارج لايوجد الا مقيدا بصفة وذلك لايدل على كون اللفظ موضوعا للمقيد الاترى ان الانسـان لايوجد فى الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لايدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف فى المسئلة بناء على كيفية تعلق الثانى والثالث بالشرط لا لان الواو اوجبت المقارنة اوالترتيب ۞ الاترى انهم اتفقوا على انه لونجز فقـال انت طالق وطالق وطالق لايقع الا واحدة وعلى انه لوقدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان اختلافهم فى مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم فى موجب الواو لثبت الاختلاف فى المسئلتين ولكنهما قالا موجبه الاجتماع اى موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصه لانه جزاء بغير شرط فيصير مايتم به الاولى وهو الشرط شرطا

غير عام ولا مجمل ولهذا قلنا ان حكم النص فى آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة اوترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك وزعم بعضهم انها عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت ثلثا وانها عند ابى حنيفه رحمه الله تطلق واحدة فدل انه جعلها للترتيب وليس كذلك بل اختلافهم راجع الى ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول بالشرط على التمام والصحة ثم الثانى والثالث ماموجبه فقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه الافتراق لان الثانى اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو ولانه لايتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد لان الثانى جملة ناقصة فشاركت الاول وهو فى الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب فى التكلم لافى صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق بشروط تخللها ازمنة كثيرة فان الترتيب لايجب به

للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقعا فى الحال ولما ساوت الثانية
والثالثة الاولى فى التعليق بالشرط وليس بين الاجزئة مايوجب صفة الترتيب اذ الواو لاتوجب
ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كما لوكرر الشرط بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طـالق ان دخلت الدار فانت طـالق اوقدم الجزآء كما
ذكرنا اذا الجزاء يتأخر عن الشرط قدم الشرط عليه اواخره ذكرا ✲ وكما لوقال لها ان دخلت
الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار تطلق ثنتين ولافرق بين تطليقة ونصف تطليقة
اذ الطلاق لانصف له ✲ ولا يلزم ما اذا قال لامراته التى لم يدخل بها انت طالق وطالق
وطالق فانهـا تطلق واحدة لاثلثـا خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث
بن سعد وربيعة بن ابى ليلى لان ازمنة الوقوع متفرقة فلاتقع مجتمعة فتبين بالاول فلا يصح
الثانى وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط
الاترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لابل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم
وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا فى الاسرار ✲ وذكر بعض مشـايخنا فى بيان قولهمـا ان
عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة مافى الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف
الكاملة على مثلها ✲ الاترى انه لوقال لامراتيه هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى
ثلاثا لان خبر الاولى يصير معادا فى حقها بخلاف مالو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق
حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضى ذكر الخبر مرة اخرى ✲ وكذلك
لوقال جاءنى زيد وعمرو اوقال مررت بالبصرة والكوفة يصير المجئ والمرور مذكورين
مرة اخرى لاطريق له الاذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لاشرط له فيصير الشرط
كالمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طـالق وطـالق ان دخلت الدار
وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقـات بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا
✲ وقد نص على هذا الوجه فى الجامع الكبير فقيل فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا بل ثنتين تقديره لابل ثنتين ان دخلت الدار ✲ وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو
ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لالان الواو اوجبت
المقارنة ✲ وقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه اى موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اى انفصال
الثانية عن الاولى والثالثة عنهما فى التعلق بالشرط والتعاقب فى الوقوع لاالاجتماع كمالو قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلاواسطة
وقوله وطالق جملة ناقصة فتتوقف على الاولى لامحالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة
الى الكاملة فى افادة المعنى فيتعلق الطـلاق الثانى بعـد تعلق الاول والتعليق بالشرط
منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعـد اوثم فكان الاول متعلقـا بالشرط بلا

واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلق بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء
ينزل على الوجه الذى تعلق كالجواهر اذا نظمت فى سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال
على الترتيب الذى نظمت به فلو تغير موجب هذا الكلام و بطلت الواسـطة انما يبطل
قضية الواو وقد بينا ان الواو لاتوجب القران كما لا توجب الترتيب ✲ بخلاف ما اذا كرر
الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة و بخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام
يتوقف على اخره اذا كان فى اخره مايغير اوله واول الكلام تنجيز لولم يوجد الشرط اخرا
فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلاواسطة بالشرط ايضا ✲ وبخلاف قوله ان دخلت الدار
فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لايوجد فى اللغـة لفظ يدل عليه اوجزء منه فكان الواحد
مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحدوعشرين ✲ الاترى انه لو نجز بهذا اللفظ فقال
انت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لو قال انت طـالق احدى وعشرين طلقة
تقع الثلاث جملة ولم تقع الواحدة اولا ثم العشرون كما قال زفر فكذا ههنا فاما طالق وطالق
فكلامان صيغة ولم يقم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا فى اللغة ما تغير به عن الاثنين بعبارة
اوجزء منه وهى ثنتان اوثلاث وبخلاف قوله لابل ثنتين لان هذه الكلمة لاستدراك الغلط والاضراب
عما قبلها باقامة الثانى مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جملة كمالوقال ومعها اخرى
✲ واما قولهما يصير ماتم به الاولى كالمعاد مرة اخرى فسيجئ بيانه بعد ✲ وقوله وهو فى الحال تكلم
بالطلاق جواب عن كلام ابى حنيفة رحمه الله ان الثانى تعلق بواسطة ✲ واعلم ان القاضى الامام
ابازيد رحمه الله ذكر فى الاسرار ان هذه مسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحسوس
علق بحبل واحد اوجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق فى نفسه كما قال
ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة فى المسئلة من وجهين
احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب فى ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب فى ازمنة
تعلق الاجزئة بالشرط تكلما بها ولكنه لايوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما
الموجب للترتيب فى الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم ان ترتيب الواقع ان تعلقن جملة كما لو قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة ✲ والثانى واليه اشير فى الكتاب ان المتعلق
ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال
لايقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لايسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع
فان وجد مايوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم اوماينفى وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب
ويصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذى يصير طلاقا فى الثانى انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو
فلا توجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لاتكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها
فى حق الواقع ذكر القاضى الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما فكان
الشيخ انما اورد قولهما آخرا وذكر جوابهما عن كلام ابى حنيفة اتباعا للقاضى الامام ✲ قال شمس

واذا كان موجب الكلام ماقلنا لم يتغير بالواو ولانها لاتتعرض للترتيب لامحالة ولاتوجبه فلايترك المقيد بالمطلق واذا تقدمت الاجزية فقد اتحد
حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال لامراته انت
طالق وطالق وطالق قبل
الدخول انها تبين بواحدة
وهذا من باب الترتيب
وقال في النكاح من الجامع
فيمن زوج امتين من رجل
بغير اذن مولاهما وبغير
اذن الزوج ثم اعتقهما المولى
معا انه لايبطل نكاح واحدة
منهما ولو اعتقهما في كلمتين
منفصلتين بطل نكاح الثانية
فان قال هذه حرة وهذه
حرة متصلا بواو العطف
بطل نكاح الثانية وهذا
ايضا من باب الترتيب
وقال في هذا الباب فيمن
زوج رجلا اختين في عقدتين
بغير اذن الزوج فبلغه
فاجازهما معا بطلا وان
اجازه متفرقا بطل الثاني
وان قال اجزت نكاح
هذه وهذه بطلا كانه قال
اجزتهما وهذا من باب
المقارنة وقال في كتاب
الاقرار من الجامع فيمن
هلك عن ثلاثة اعبد قيمتهم
سواء وعن ابن لاوارث له
غيره فقال الابن اعتق ابي
في مرض موته هذا وهذا
وهذا فان اقر به في كلام
متصل عتق من كل واحد ثلثه
وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القران قيل له

الائمة وماقاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود
الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرا
فعند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقعاً ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لايقع الا واحدة
فانها تبين لا الى عدة كما لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق (قوله) واذا كان موجب الكلام
ماقلنا وهو الاجتماع والاتحاد ❊ فلايترك المقيد اى المقتضى للاجتماع ❊ بالمطلق اى بالواو ❊
وقوله، واذا تقدمت الاجزية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة
ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جميعاً يعني ثبت المقارنة باتحاد حال التعليق الذي يقتضي الاجتماع
في الوقوع لابموجب الواو ❊ ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق
يعني اذا تأخرت الاجزية فموجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو واذا تقدمت فموجبه
الاجتماع فلايترك بالواو ايضا لما قلنا انها لاتتعرض للقران ولا للترتيب ❊ ثم ذكر الشيخ مايرد
نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب
واثنتان على انها للقران ❊ منها مسئلة الامتين وهي ان رجلا لو زوج امتين لاخر برضاهما من رجل
في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما
❊ فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر ❊ فان اعتقهما المولى بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لايبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرة
والامة لافي حال العقد ولافي حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
وبقي موقوفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها
❊ ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للاخرى
مثل ذلك ❊ او متصلتين كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما نقف عليه وبقي نكاح الاولى
موقوفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة الزوج
لاغير ❊ ولو اعتقتا معا لايبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفا على اجازة الزوج كما كان ❊ ولو اعتقتا
على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا كما كان ❊
ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى ❊ ولو اعتقهما معا نفذ نكاحهما
ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى ❊ ولو وجد اذنهما جميعا نفذ
نكاحهما ولايبطل بالاعتاق بحال فبما ذكرنا تعرف فائدة القيدين المذكورين في المسئلة
فتأمل (قوله) في عقدتين احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لاينفذ بحال
(قوله) ولو سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال للاخر اعتق هذا وسكت
ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول فقد اقر
بالثلث له فعتق من غير سعاية ثم لم يصح مابعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل
واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثلث بينه وبين الاول نصفين الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول
وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال

اما في المسئلة الاولى
فقد قال مالك بن انس انه
تقع الثلث وجعلها للقران
لكنه غلط لما قدمنا والواو
للعطف المطلق ولذلك لم يقع
الثاني لان الاول وقع قبل
التكلم بالثاني لما لم يكن
الكلام نصا على المقارنة
ولم يقف على التكلم بالباقي
فسقطت ولايته لفوات
محل التصرف لا الخلل
في العبارة وكذلك في مسئلة
انكاح الامتين لان عتق
الاولى يبطل محلية الوقف
في حق الثانية لانه لاحل
للامة في مقابلة الحرة حال
التوقف فبطل الثاني قبل
التكلم بعتقها ثم لم يصح
التدارك لفوات المحل في
حكم التوقف ولان الواو
لاتتعرض للمقارنة فاما
في نكاح الاختين فان صدر
الكلام توقف على آخره
لا لاقتضاء واو العطف
لكن لان صدر الكلام
وضع لجواز النكاح واذا
اتصل به آخره سلب عنه
الجواز فصار آخره في حق
اوله بمنزلة لشرط والاستثناء
في قول الرجل انت طالق
ان شاء الله

حق الاولين كذا في شرح الجامع للمصنف (قوله) اما في المسئلة الاولى ❊ اذا قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك والشافعي في قوله
القديم واحمد بن حنبل والليث بن سعيد وربيعة بن ابي ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب
المقارنة ❊ ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الاترى
انه لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طلقت ثلثا عند وجود الشرط فكذا هنا ❊ لكن
ما قالوه غلط لما قدمنا ان للقران لفظاً موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكرارا وهو
خلاف ماعليه اهل اللغة ايضا ❊ والواو للعطف المطلق لاللقران ❊ ولذلك اى ولكونها
للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر
من اهله في محله لايكون الا لما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع او من مغير
التحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص
على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لايؤثر في الطلاق
الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اوله على اخره بانت بالاول
ولغا الثاني والثالث لفوات محل التصرف بحصول الابانة بالطلاق الاول ❊ لا الخلل في العبارة اى
لا الفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضي وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل
فاذا لم يبق لغا ضرورة ❊ ثم على قول ابي يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من المتكلم
بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه
شرطا او استثناء مغيرا ❊ وماقاله ابو يوسف احق فانه مالم يقع الطلاق لايفوت المحل فلو كان
وقوع الاول بعد الفراغ من المتكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال
شمس الائمة رحمه الله (قوله) وكذلك في نكاح الامتين اى وكما ان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل
لا لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل
لا لاقتضاء الواو ذلك ❊ لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية يعني بعدما
عتقت الاولى لايبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف ❊ لانه لاحل للامة في مقابلة الحرة حال
التوقف اراد به حل المحلية اى لايبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة
فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا
وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح
لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء
النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ
عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله ❊ وانما
قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحلية في حقه لاغير حتى لو تزوجها بعد صح لانها
قد صارت حرة ❊ ولان الواو لاتتعرض للمقارنة لتجعلهما كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما
وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما (قوله) فاما

نكاح الاختين ❊ ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب فى المسئلتين لاختلاف الوضع فانه فى مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثانى جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لايوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على اخره كقوله لامرأتيه عمرة طالق ثلثا وزينب طالق ان زينب تطلق واحدة وقال فى مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثانى جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال فى مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة ❊ والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة فى المسئلتين ❊ والفرق ما اشار الشيخ اليه فى الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما توقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير به لم يتوقف عليه ففى مسئلة الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا وفى مسئلة الامتين اعتاق الاخيرة لا يغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثانى فى صحة نفسه لا فى تغيير الاول لو صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثانى (قوله) وصدر الكلام يتوقف عليه اى على الاخر الذى هو مغير بشرط الوصل ❊ هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية فى ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثانى وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا ❊ وهذا لا يوجد اى تغير صدر الكلام بالاخر فى المسئلتين لا يوجد ❊ ولا يقال قد يتغير فى مسئلة الطلاق صدر الكلام باخره لانه يثبت به حرمة غليظة ❊ لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيده لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد واما ما يثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثالثة (قوله) عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم ❊ المغير الذى يلتحق باخر الكلام لا يخلو من ان يؤثر فى الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط ❊ او فى الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حر ان شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتاق الثانية لا يؤثر فى وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا فى اصله بالاعدام (قوله) وكذلك فى مسئلة الاقرار عطف على مسئلة الاختين ❊ يعنى كما ان صدر الكلام فى تلك المسئلة يتغير باخره فكذلك فى مسئلة الاقرار يتغير الصدر باخره ايضا ❊ من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثه لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كانه قال اعتقهم والدى ❊ الا ترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعت هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما فكذا

وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نبين فى باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لا يوجد فى قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير باخره فلم يتوقف وكذا فى مسئلة انكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك فى مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير باخره الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخر الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابى حنيفة رحمه الله لان المستسعى مكاتب عند ابى حنيفة وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره

هذا ❊ قال شمس الائمة رحمه الله فى شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو للعطف المطلق ليس لها عمل فى القران ولا فى الترتيب ولكن اخر الكلام ههنا يغير اوله لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثانى والثالث تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابى حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده فى الاحكام والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم ❊ وعندهما وان لم يتغير الى الرق ولكن يتغير من براءة الى شغل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثانى والثالث لم يبق له الا ثلث الثلث ووجبت عليه السعاية فى ثلثى قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لا للواو (قوله) ولهذا قلنا اى ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد فى الكتاب اى فى الجامع الصغير وينوى اى فى التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لايوجب ترتيبا ❊ كرر الشيخ لفظة ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية ❊ الا يرى انه قال فى المبسوط وينوى بتسليمة الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع فى النية لا الترتيب فيها ❊ وفى شرح الجامع الصغير لشمس الائمة رحمه الله من اصحابنا من يقول ما ذكر فى الصلوة قول ابى حنيفة الاول وما ذكر ههنا بناء على قوله الثانى فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة قال وهذه مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب فى النية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوى الرجال اولا ثم النساء ثم الصبيان ولكن مراده فى الموضعين ان يجمعهم فى نيته ❊ وفى شرح الجامع الصغير للمصنف فاما التقديم والتأخير فليس بشئ لازم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن للبداية اثر فى الاهتمام كما فى مسئلة الوصية بالقرب فدل ما ذكر ههنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة ❊ قال الامام الكشانى والمختار عندنا ان خواص بنى ادم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بنى ادم ❊ وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله فى تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بنى ادم اما الكلام فى تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وافسقهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فيتكلم ح بتفضيل بعض على بعض (قوله) وكذلك جواب عن متمسك الخصم يعنى كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد فى الكتاب وينوى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والمروة لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالاية اثبات انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب

وانما ثبت السعى بقوله تعالى ان يطوف بهما غير ان السعى لاينفك عن ترتيب والتقديم فى الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح
للترجيح فرجح به فصار الترتيب واجبا بفعله لابنص الاية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله فى الوصايا بالقرب
النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح للترجيح فاما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبتنى على حكم العطف بل على اصل آخر يذكر فى باب البيان ان شاء الله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة فى الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هى للعطف على ماهو اصلها لكن الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا فى قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثانى يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبداد به كأنه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة
استحالة الاشتراك فاما عند عدم استحالة الاشتراك فى الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاءنى زيد وعمرو
ان الثانى يختص بمجئ على حدة لان الاشتراك فى مجئ واحد لايتصور فصار الثانى ضروريا والاول اصليا

من الرجال والنساء والحفظة لايحتمل الترتيب فقوله تعالى ان الصفا والمروة لايحتمل الترتيب لان الآية سيقت لبيان انهما من الشعاير ومعالم الحج وهذا لايحتمل الترتيب لانه يجرى فى الفعل لافى العين الاترى ان فى الزمان الذى كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا (قوله) وانما ثبت السعى جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من الشعاير فبم ثبت وجوب السعى اوشرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ولهذا قال عطاء ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لايوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل فى المباح دون الواجب ❀ وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام ان الله تعالى كتب عليكم السعى فاسعوا واما قوله تعالى فلا جناح اى لا اثم عليه فلتحرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما فى الجاهلية اساف ونائلة وكانوا يعبدونهما فى الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى فى ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه (قوله) غير ان السعى لاينفك عن ترتيب يعنى ان النص الموجب للسعى لايقتضى الترتيب لكن السعى فى نفس الامر لاينفك عن ترتيب والبداية بالذكر فى مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشئ وقوة اهتمام به كما اذا فارقك من كنت مشغوفا به وقيل لك ماالذى تتمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فتقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك ولزيادة التفات خاطرك اليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح الاترى ان ابابكر رضى الله عنه استدل فى تفضيل المهاجرين وتعيين الامام منهم بتقديمهم فى قوله عز اسمه والمهاجرين والانصار فلذلك رجح النبى عليه السلام بالتقديم فقال نبدأ بما بدأ الله تعالى به او قال ابدؤا بما بدأ الله به وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لابنص الاية (قوله) فاما قوله لفلان على مائة ودرهم الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كما فى قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فانى لم يجعل مفسرا فى قوله مائة وثوب ❀ او يقال الواو لمطلق العطف فكيف جعل مبنيا للمعطوف عليه فى قوله مائة ودرهم واذا جعل مبنيا فى هذه الصورة فلم تخلف فى الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى (قوله) بخبرها الباء متعلقة بكاملة اى كاملة بخبرها ❀ فلا يجب به اى بهذا العطف ❀ وهذا فضل اى تسميتهم اياها واو الابتداء او النظم من فضول الكلام لاحاجة اليها بل هى واو العطف كهى فى الجملة الناقصة الا ان عملها فى عطف الجملة الناقصة الجمع بينها وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفى عطف الكاملة الجمع بين مضمونى الجملتين فى الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وانما هى العطف على ماهو اصلها اى هى للعطف لكنها لاتوجب الشركة فى الخبر لان الشركة انما يثبت لافتقار الكلام الثانى اليها لعدم افادتها بدونها لابمجرد العطف فاذا كان الكلام الثانى مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار (قوله) ولهذا قلنا اى ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولايجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

(وانما)

وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لايصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ماثبت بالضرورة متقدر بقدرها الا اذا استحال اثبات الشركة فح يصار اليه ❀ ففى المسئلة المذكورة فى الكتاب وهى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق الطلاق الثانى متعلق بذلك الشرط بعينه ❀ ولايقتضى اى العطف الاستبداد اى التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وافرد الثانى به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو افادة الكلام الثانى يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار ❀ وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لايقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا فى مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وان كانت المراة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا ❀ وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لاتطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين ❀ وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقتا جميعا ولا يجعل كانه افردها بالشرط وقال وفلانة ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها ❀ وفى هذا النظير نظر ❀ ولا يلزم على ماذكرنا قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث لاتثبت الشركة فى خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف ❀ لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان فى تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لايحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يفوت موجب الكلام اصلا اذلا دلالة للثلاث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر ❀ قال الامام البرغرى اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق اوقال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة ❀ وانما يصار الى هذا اى الى الاستبداد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غير ماوقع على الاولى لان الاشتراك بينهما فى تطليقة لايتحقق ❀ فصار الثانى اى استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول وهو اشتراك الناقصة فى خبر الاولى من غير استبداد اصليا (قوله) ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما تم به الجملتان الاوليان وهو الشرط الذى

ومن عطف الجملة قول الله تعالى واولئك هم الفاسقون فى قصة القذف ومثل قوله تعالى يختم على قلبك ويمح الله الباطل ومثل قوله تعالى والراسخون فى العلم

تضمنه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق لايتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا به غير راجع الى ماتقدمه فبقي المحدود فى القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها ❊ ومن هذا القبيل قوله تعالى فان يشأ الله يختم على قلبك و يمح الله الباطل فان قوله ويمح الله الباطل جملة تامة معطوفة على ماتقدم غير داخلة تحت الشرط اذلو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب و وجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط ❊ وسقوط الواو فى الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه فى اللفظ لالتقاء الساكنين و فى الخط اتباعا للفظ كسقوطه فى قوله تعالى و يدع الانسان وقوله سندع الزبانية ❊ ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره بغير واو اتباعا للخط ❊ والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذلو كان بناء لقيل ويمحوا الباطل ❊ واختلف فى ختم القلب فقيل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك بالصبر حتى لاتجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم ❊ وقيل هو الانساء اى ان يشأ الله ينسك ما اوحي اليك فلا تبلغه اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك ❊ وقيل هو عدم الفهم اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه و يرحم على اولئك بما ختم على قلوبهم وما ينزل بهم من انواع العذاب ❊ ويمح اى يظهر و يظفر اهل الحق على اهل الباطل و ينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل ❊ وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين و يمحو الباطل بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل بالحجج التى اقامها اذا تامل فيها حق التامل ❊ بكلماته اى بحججه كذا فى شرح التاويلات ❊ ومثله والراسخون اى ومن قبيل عطف الجملة الذى لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه والراسخون فى العلم يقولون فانه غير داخل تحت الاستثناء فى قوله جل ذكره وما يعلم تأويله الا الله لما بينا فى اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كمامر بيانه (قوله) وقد يستعار الواو للحال ❊ اعلم ان الاصل فى الجملة الواقعة موقع الحال ان لايدخلها الواو لان الاعراب لاينظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوى فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما فى الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى فى نحو جاء زيد وفرسه يعدو و يبسط العذر فى ان يدخلها واو للجمع بينها و بين الاولى مثله فى نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال (قوله) لان الاطلاق يحتمله يعنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من محتملاته

وقد يستعار الواو للحال وهذا معنى يناسب معنى الواو ولان الاطلاق يحتمله قال الله عز وجل حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى اذا جاؤها وابوابها مفتوحة

(لان)

لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج ❊ قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى وقد فتحت ابوابها ❊ قيل ابواب جهنم لاتفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكراما له وتاخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جئ بالواو كانه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها قبل وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها ونالوا المنى ❊ وانما حذف لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لايحيط به الوصف (قوله) واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل ففى بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفى بعضها جعلوها لعطف الجملة لاغير وفى بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفى بعضها اختلفوا ❊ فاذا قال لعبده اد الى الفا وانت حر انه لايعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحربى انزل وانت آمن لايامن مالم ينزل جعلوا الواو فى المسئلتين للحال لانه لايحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لابد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ماعرف فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الجزية بالاداء والامان بالنزول كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول ❊ وصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر وان نزلت فانت امن ❊ هذا تقرير عامة الكتب ❊ فان قيل ❊ ماذكرت عكس مايقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حر وانت امن لا فى قوله اد وانزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما فى قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لاعكسه واذا ثبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لامحالة فلايكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعلق كان كل واحد واقعا فى الحال ❊ قلنا ❊ الجواب عنه من وجوه ❊ احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شايع فى الكلام قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا فاهلكناها على احد التأويلين ❊ وقال عز اسمه ثم دنى فتدلى حمل على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة ❊ شعر ❊ ومهمه مغبرة ارجاؤه ❊ كان لون ارضه سماؤه ❊ اراد كان لون سمائه من غبرتها ارضه ❊ وقال آخر يمشى فيقعس اويكب فيعثر ارادا ويعثر فيكب ❊ وقال القطامى كما طينت بالفدن السياعا اى طينت بالسياع الفدن وهو القصر فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا وانت نازل اى انت حرا وانت آمن فى هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لايصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء او النزول فكيف يصح تعليقه الاترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الجزية او الامان ههنا لايلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره ولايمكن العمل بالعطف

واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل فقالوا فى رجل قال لعبده اد الى الفا وانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء وكذلك من قال لحربى انزل وانت آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او وانت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق فى الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها او الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة

ايضا جعلناه من باب القاب الذى هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة ☼ والثانى ان قوله وانت حر وقوله وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان فى الحال فيكون معناه ادالى الفا مقدرا الجزية فى حالة الاداء وانزل مقدرا للامان فى حالة النزول ولما اثبت المتكلم الجزية والامان فى حالتى الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين فى الحال ☼ والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام ادالى الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان فى قوله ائتنى اكرمك ☼ والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله ادالى كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تاخر العتق كما يتاخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله ادالى كذا بمنزلة ان دخلت الدار فى تاخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه ☼ وذكر فى بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا للاداء اى وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذا الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف (قوله) انه لعطف الجملة اى الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذا الجملتان خبريتان ههنا بخلاف ما تقدم ☼ وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر وتؤنث ☼ على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطا له فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق فى حال مرضك اوانت طالق فى حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدقه القاضى لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه (قوله) خذ هذا المال واعمل به مضاربة فى البز اى خذه مضاربة واعمل به فى البز كذا لفظ المبسوط ☼ وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طلبيتين ☼ لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال لتصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشار بها عليه لا شرطا فى الامر الاول كذا فى المبسوط ☼ والبز متاع البيت من الثياب خاصة عن ابى دريد وعن الليث ضرب من الثياب وعن الجوهرى هو من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفة وقال محمد فى السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا فى المغرب (قوله) احدهما كذا ☼ الواو تستعمل بمعنى البا مجازا كما استعملت فى القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شفوى واما معنى فلان معنى الجمع موجود فى الالصاق الذى هو معنى الباء ☼ ثم المستعمل فى المعاوضات الباء التى تؤدى معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الاخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كما فى قوله احمل هذا الطعام ولك درهم حملت على الباء حتى كان هذا وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة ☼ اوهى محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضى العوض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها

وقالوا فى المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة واعمل به فى البز ان هذا الواو لعطف الجملة للحال حتى لا تصير شرطا بل تصير مشهورة ويبقى المضاربة عامة واختلفوا فى قول المرأة لزوجها طلقنى ولك الف درهم فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الالف وحمله ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شئ ولابى يوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار للباء كما استعير له فى باب القسم على ما نبين ان شاء الله عز وجل فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة كما قيل فى قول الرجل لآخر احمل هذا الطعام الى منزلى ولك درهم انه يحمل على الباء اى بدرهم والثانى ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدلا

شرطا للطلاق وبدلا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كانها قالت طلقنى فى حال ما يكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقنى بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقت اوفعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اى طلقت ان قبلت الالف ☼ ونظيره اى نظير قوله طلقنى ولك الف ☼ وهذا اى قوله ولك الف ☼ لا معنى للباء هنا اى لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء فى مسئلة المضاربة اذلو جعلت بمعناها صار كانه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ☼ ولا يمكن ان يجعل للحال ايضا لانها انما حملت فى مسئلة الخلاف وهى قوله طلقنى ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب فى اول الامر امين وبعد الاخذ فى العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن حملها على الحال فبقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة ☼ وكذا الكلام فى قوله انت طالقة وانت مريضة اومصلية ☼ وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضه والمعارضة لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة ☼ لان ذلك اى العوض اومعنى المعاوضة امر زائد فى الطلاق ☼ والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف اوادى الى الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به فى قوله ان حلفت بطلاقك فكذا ☼ وذلك لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين لما عرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما فى النكاح وسائر المعاوضات ☼ وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الغالب وايجاب المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زايد فلا يصلح مغيرا لحقيقة العطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصلى بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلى فجاز ان يعارض امرا اصليا اخر (قوله) لان الحال فعل اواسم فاعل نحو قولك جاءنى زيد يتكلم اومتكلما ☼ وذلك لان الاصل فى الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل على اتصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل فى كثير من المواضع وقوله ولك الف جملة اسمية اوظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرار يقال حر العبد يحر حرارا من باب علم فيصلح صفة الحال ☼ وحاصله ان الدلالة على الحال فى قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو للحال وفى قوله وانت حر قد وجد المعنيان فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ ☼ وهو مشكل لان المذكور فى عامة كتب النحو ان الجمل الاربع وهى الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا ☼ ثم الجملة ان كانت اسمية اوشرطية فالواو لازمة نحو جاء زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكرمه يكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو

و نظيره قوله ادالى الفا وانت حر وانزل وانت آمن بخلاف خذ هذا المال واعمل به فانه لا معنى للباء هنا وانما حمل فى مسئلة الخلاف على الحال لدلالة المعاوضة ولم يوجد وكذلك فى قوله انت طالق وانت مريضة وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو فى الحقيقة للعطف فلا تترك الا بدليل ولا تصلح المعاوضة دلالة لان ذلك فى الطلاق امر زائد الا ترى ان الطلاق اذا دخله العوض كان يمينا من جانب الزوج فلم يستقم ترك الاصل بدلالة هى من باب الزوائد بخلاف الاجارة لانها شرعت معاوضة اصلية كسائر البيوع وقولها

جاءنى زيد يسرع او يتكلم او يعدو فرسه ۞ وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران ۞ وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمته فى الدار۞وان كان بعده مظهر فالامران جائزان نحو لقيته عليه جبة وشئ ولقيته وعليه جبة وشئ وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصلح ان يكون حالا وكيف ولا يصلح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعليــة والثـانية خبرية مع كونهــا اسمية وقد عرفت ان التناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما لم يستقم ان تكون الواو للعطف تجعل للحــال تصحيحا لكلامه واحترازا عن الالغــاء ۞ وكذا قوله وانت حر صيغته للحــال مشكل ايضــا لان قوله حر بنفســه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للمبتداء ولوجعــل حالا كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطــل بل الجملة بمجموعها وقعت فى حيز الحــال وهى ليست بفعــل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انهــا جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض ۞ ويجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعــل او اسم فاعل انهــا كذلك نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للحال اى صيغة الحال فى الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا ۞ وذكر فى بعض الشروح ان ما يجئ من الحال التى ليست هى بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفيه كقولهم فوه الى فى ولقيته وعليه جبة وشئ مقدر باسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشئ فعلم ان قوله فى الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح ۞ ولكن للخصم ان يقول فلتكن هذه الجملة وهى قولها ولك الف حالا بمثل هذه التأويل ايضا اى طلقنى مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك ۞ وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا لان فحواه فحوى المفرد اذ لا فرق بين قولك جاءنى زيد يسرع فى افادة معنى الاسراع ۞ ثم الظرف لافتقاره الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية فى حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشئ تستقر عليه جبة وشئ اومستقرة عليه جبة وشئ وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا فى التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هــذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح بالمضمر فقيل لقيته يستقر عليه جبة وشئ اومستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها فى حيز الحال ولا يصلح الجملة الاسمية لها الا مع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للحال ۞ وتبين بما ذكرنا ان اللام فى قوله الحال فعل أو اسم فاعل للعهــد اى الحال المستترة فى هذا الظرف وهو قولها ولك فعل اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر ۞ قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة

ولك الف ليست بصيغة الحال ايضا لان الحال فعل او اسم فاعل واما قوله ادالفا وانت حر فصيغته للحال

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شــبها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيــه الامران (قوله) وصدر الكلام يعنى قوله ادالى الفا غير مفيد شيئا الا شرطا للجزية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضــا لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح ۞ ولانها لا تزيد فى شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوهــا ۞ والضريبة وظيفة يأخذها المالك ۞ فحمل عليه اى حمل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق باداء المال بخلاف مانحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون اخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التمــاس صحيح منها فلهــذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك الف فى تينك او يكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم ۞ ولان ادنى ما فى الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشــك لا يجب كذا فى المبسوط ۞ فصلح أى قوله ادالى الفا ۞ دلالة على الحال اى على ان الواو للحال (قوله) لا دلالة فيها على الحال لان الاصل فى التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيهــا بعــارض الشرط وذلك لا يثبت بالاحتمال والشك ۞ ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق حليلته فى حال المرض لانه حال شفقة ومرحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذى هو حقيقتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين ۞ ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد يتاخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه ۞ لا يصلح حالا للاخذ لان العمــل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله ۞ والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعت فاعل او لانه جملة اسمية مع الواو ۞ وايضا نصب على المصدر من آض يئيض اذا رجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذلك ايضا اى آيضا عائدا اليه ويقال قد اكثرت من ايض اى اكثرت التكلم بهذه الكلمة كذا ذكر الميدانى (قوله) الفاء للوصل والتعقيب ۞ يعنى موجبه وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهمــا ۞ ومعنى قوله تراخى عن المعطوف بزمان وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب له ۞ قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتبــاع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع متجردا عن العطف كما فى جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتى فانا اكرمك فعرفت ان اعرق المعنيين هو الاتباع ۞ وذكر فى شرح الموجز ان الفاء فى الترتيب على ثلاثة اوجه ۞ احدها ان يكون

وصدر الكلام غير مفيد الا شرطا للتحرير فحمل عليه قوله انت طالق مفيد بنفسه وقوله انت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك فصحت نيته واما قوله اد الفا لا يصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به فى باب المضاربة لا يصلح حالا للاخذ فبقى قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله انزل وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان انما يراد اعلاء الدين وليعاين الحربى معالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول الينا والكلام يحتمل الحال ۞ واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذى وضع له

الثانى من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل كقوله ضربته فبكى لانه من موجب الضرب ※ والثانى ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة يسيرة كقولك جاء زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجئ زيد وعمرو مهلة يسيرة ※ والثالث ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقولك دخلت البصرة فالكوفة فان الثانى بعده وبينهما قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع الثانى عقيب الاول (قوله) الا ترى توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعنى لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعملته العرب فى الاخر به لان من حق الجزاء ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل ※ لان الحكم مرتب على العلة اى بلا فصل رتبة اوزمانا على حسب ما اختلفوا (قوله) اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشره ثم غلا السعر فزاد على العشرة فتقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا ※ فقوله فصاعدا انتصب على الحال بعامل مضمر والتقدير كان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقيب الاخذ صاعدا من غير تراخى او ذهب الثمن صاعدا ※ وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو ظاهر ※ وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت المثمن والصاعد لان الصاعد هو الثمن ※ وكذا على العشرة لفظاً وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت المثمن بعشره فتصاعد وانما اردت انك اخذت بعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون التقدير فازداد الثمن صاعدا اوذهب اى ذهب على هذه الحالة فى البعض (قوله) وجوه العطف منقسمة على صلاته اراد بالصلاة الحروف يعنى قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص بمعنى فى اصل الوضع فالواو لمطلق العطف وثم للترتيب مع التراخى فلا بد من ان يكون الفاء لمعنى اختص به فى اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له لفظ اخر والاشتراك خلاف الاصل لما مر غير مرة (قوله) ولذلك اى ولان الفاء للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعت هذا العبد منك بكذا وقال المشترى فهو حر انه يعتق ويجعل الرجل قابلا للبيع ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضا صار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا ※ لرد الايجاب بان جعله اخبارا عن الحرية الباقية قبل الايجاب ※ ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك (قوله) فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ※ وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب فبذكره تبين انه شارط للكفاية فى الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفانى قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه قميصا كان القطع حاصلا بغير اذن فكان موجبا للضمان ※ بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه لا يضمن لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان ※ لان الغرور بمجرد الخبر

الا ترى ان العرب تستعمل الفاء فى الجزاء لانه مرتب لا محالة وتستعمل فى احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتأهب لان الحكم مرتب على العلة ويقال اخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً اى كان كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا ولما قلنا ان وجوه العطف منقسمة على صلاته فلا بد من ان يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب

اذا لم يكن فى ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الغار كما لو قال هذا الطريق آمن فسلك فيه فاخذ اللصوص متاعه لا يضمن كذا فى المبسوط (قوله) فتبين بالاول قال بعض مشايخنا هذا قول ابى حنيفة فاما عندهما فينبغى ان تطلق ثنتين وذلك لان العمل بموجب الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا وحكمه على الخلاف كما عرفت ※ والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جميعاً لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية فى الوقوع كما لو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقه لا معنى للمصير الى المجاز كذا قال شمس الائمة رحمه الله (قوله) ولذلك اى ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا ※ انما اعاد هذا الكلام ليبنى عليه ذكر الحديث الذى اورده ※ وبظاهره تمسك اصحاب الظواهر منهم داود الاصبهانى فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى ※ ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء ※ وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرف ※ والمراد من قوله فيشتريه فيعتقه الاعتاق بذلك الشراء لا بسبب اخر كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضرب فاوجع وكتب فقرمط ※ وانما اثبتنا به الملك ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لا يتحقق الا به فاذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك النكاح لانه لا فائدة فى اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم ازالته لانها تعود الى ما كانت عليه (قوله) واطعمته فاشبعته اى بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك فى قوله عليه السلام فيشتريه فيعتقه مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط اعتاق ابتدائى لا يكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون اعتاقا حتى يتم كلامه فيتخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء ※ كذا قيل وفيه تكلف (قوله) فدل ذلك اى قوله فيشتريه فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشراء كالاشباع فى قوله اطعمه فاشبعه ※ وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة له فكان منافيا له والمنافى لحكم الشئ لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشئ فقال انه بنفسه لا يصلح حكما له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير متملكا والملك فى القريب اكمال لعلة العتق فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة فى كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعى رحمهما الله ※ وانما حصر النبى صلى الله عليه وسلم مجازاة

ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وقال مشايخنا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفينى قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن كما لو قال فان كفانى قميصا فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت الدار وهى غير مدخول بها انه يقع على الترتيب فتبين بالاولى ولذلك اختص الفاء بعطف الحكم على العلل كما يقال اطعمته فاشبعته اى بهذا الاطعام وقال النبى عليه السلام لن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشرى بواسطة الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدى حر ان الشرط ان يدخل الاخيرة بعد الاولى من غير تراخى

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلاها وقد حصل ذلك للولد
بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع مايتصور من الولد من الاحسان الى الاب
لا يماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع
الى الذات الا اذا وجده مملوكا واعتقه بالشراء فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة
لان الرق اثر الكفر الذى هو موت حكما قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اى كافرا
فهديناه فاذا ازال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياه بعدما فنى فيجوز ان يصير مقابلا
باحسانه ومجازاة لانعامه ❊ وهذا على وجه التحريض والترغيب لاعلى طريق التحقيق
فان احدا لايقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهما بحال اذا انصف عن نفسه وتامل فى احسانهما اليه
واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ماضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ماضيعوا من حقك ياا كرم الاكرمين
❊ من غير تراخى اى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر ❊ او يؤخر الدخول فى الثانية من غير اشتغال
بعمل (قوله) وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على العلل
ولا تدخل على العلل لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل على العلل على خلاف
الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم
فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو فى قيد ظالم اوحبس ذى سلطان
اوضيق ومشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث
الذى هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ❊ ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى
لام التعليل ❊ والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اى صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى
اللازم ❊ والمراد من الغوث المغيث (قوله) انه يعتق للحال لماذكرنا ان الفاء فى مثل هذا الموضع
للتعليل فيصير معناه ادالى الفا لانك حر فلذلك يتنجز به العتق ❊ وقوله ولم يجعل بمعنى التعليق كانه
اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفا علة وقوله فانت حر
ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الى الفاً فانت
حر كما فى صورة الواو ❊ فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار
خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لايصار اليه من غير ضرورة ❊ ولا يقال دخول
الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا
❊ لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب
فكان اولى من الاضمار ❊ ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اى ولان الفاء
للعطف بالصفة التى ذكرت قلنا اذا قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء
للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثانى غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن
الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذى نحن بصدده هو التقدم والتاخر
بين الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لايقال
هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا اوجلس اوقام اونحوه والدراهم فى الذمة

وقد تدخل الفاء على العلل ايضا اذا كان ذلك مما يدوم فتصير بمعنى المتراخى كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت ونظيره ماقال علماؤنا فى الماذون فيمن قال لعبده ادالى الفا فانت حرانه يعتق للحال وتقديره ادالى الفاً فانك قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المتراخى وقالوا فى السير الكبير انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لماقلنا فلم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضرورى فى الاصل ولهذا قلنا فيمن قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعى لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كما قال الشاعر ❊ والشعر لايسطيعه من يظلمه ❊ يريد ان يعربه فيعجمه ❊ وقوله ليبين لهم فيضل الله من يشاء

(فى)

فى حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اى وجب درهم وبعده اخر
كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخى والترتيب الى الوجوب اويجعل
الفاء عبارة عن الواو مجاز المشاركتهما فى نفس العطف كانه قال درهم ودرهم ❊ وقال الشافعى رحمه الله
لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لايتحقق فى الدراهم كما ذكرنا ولايمكن صرفه الى الوجوب ايضا
لان وجوب الثانى بعد الاول متصلا به لايتصور اذلابد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب
الاول فينفصل لامحالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة
الاولى وتأكيدها كانه قال فهو درهم كقوله تعالى وماارسلنا من رسول اى من قبلك الا بلسان
قومه اى بلغتهم ليبين لهم اى الدين الحق والصراط المستقيم ❊ فيضل الله من يشاء اى يصير ذلك
البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور فى التفاسير فيضل الله من يشاء بعد التبيين
باشارة الباطل ويهدى من يشاء لاتباع الحق ❊ وكقول الشاعر ❊ وهو رؤبة ❊ فى رواية صاحب
الصحاح ❊ يريد ان يعربه فيعجمه ❊ اى اعرابه اعجام له ومعنى البيت انه لايقدر على انشاء الشعر والتكلم به
من وضعه فى غير موضعه بان مدح من لايستحق المدح اوذم من لايستحق الذم لان حسن الكلام
وفصاحته بحسن موقعه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه اى يفصحه ولا يلحن فى اعرابه
فيعجمه اى يأتى به عجميا يعنى يلحن فيه ❊ قال الفرآء رفعه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه ❊
وقال الاخفش لوقوعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام
فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا فى الصحاح ❊ وذكر صاحب الكشاف فى
رسالته الزاخرة راويا عن الحطيئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة ❊
وقال ❊ الشعر صعب وطويل سلمه ❊ اذا ارتقى فيه الذى لايعلمه ❊ زلت به الى الحضيض قدمه ❊
يريد ان يعربه فيعجمه ❊ (قوله) الا ان هذا اى جعله جملة مبتداة كما قاله الشافعى لايصح
الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهى العطف والغاء الفاء من كل وجه لانه يساوى قوله على درهم
درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه
ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذى قاله فقد حصل العمل
بمعنى العطف الذى هو اصل فى هذا الحرف وبصفة التعقيب فى الوجوب فكان احق مما قاله الشافعى
(قوله) على سبيل التراخى وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة فى الفعل المتعلق بهما فاذا
قلت جاءنى زيد ثم عمرو وقلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا فى اثر التراخى اى فى ظهور اثره
فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره فى الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة مالو سكت ثم استانف قولا
بكمال التراخى يعنى هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخى فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل
وذلك بان يثبت التراخى فى التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخى فى الوجود دون التكلم
كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار
اثر التراخى فى نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره فى الحكم واذا ظهر اثره فى اللفظ صار كما لو فصل

الا ان هذا لايصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والحقيقة احق ما امكن ❊ واما ثم فللعطف على سبيل التراخى وهو موضوعه ليختص بمعنى ينفرد به واختلف اصحابنا فى اثر التراخى فقال ابو حنيفة رضى الله عنه هو بمعنى الانقطاع كانه مستأنف حكما وقولا بكمال التراخى

بالسكوت * وقال ابويوسف ومحمد رحمهما الله التراخى راجع الى الوجود اى يوجد مادل
اللفظ عليه متراخيا كما فى كلمة بعد لا فى التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا
والعطف لايصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف * بيانه فيمن قال الى
اخره هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم فى المدخول بها او فى غير المدخول
بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط فى غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة رحمه الله يقع الاول فى الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار
كانه سكت ثم استأنف لايتوقف اول الكلام على اخره وان وجد المغير فى اخره لفوات شرط
التوقف وهو الاتصال فيقع الاول فى الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد
حقيقة السكوت * واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
بالشرط ووقع الثانى لبقاء المحل اذ المعلق لايترك فى المحل ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة *
ولايقال ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان الكلام الثانى لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع
فى عدم التعليق بالشرط لايثبت له شركة فيما تم به الاول ولايصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك
انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لايقع
شئ فكذا اذا صار مستأنفا حكما * لانقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك
موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فمبنى على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف
الفاء الذى يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لايثبت التعليق بالشرط *
يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لايتعلق الثانى والثالث بالشرط
لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال
صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خبرا بعد خبر * واذا اخر الشرط فى المدخول
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثانى فى الحال وهو ظاهر * وعندهما يتعلق الكل
بالشرط فى الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة
التراخى فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخى يقع مرتبا فاذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثانى لفوات المحل
بالبينونة (قوله) كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق يعنى لغير المدخول بها
تعلق الاول بالشرط ووقع الثانى ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة فى الحال ولغا
ما سواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المراة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق
بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة فى المبسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقيسا
عليها لابى حنيفة رحمه الله فى المسائل المذكورة (قوله) وقد يستعار ثم بمعنى الواو * اذا
تعذر العمل الحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعارا له للواو احترازا عن الالغاء للمجاورة اى
للاتصال الذى بينهما فى معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل
فى المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوى فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من

وقال ابو يوسف ومحمد
رحمة الله عليهما التراخى
راجع الى الوجود فاما فى
حكم التكلم فمتصل بيانه
فيمن قال لامراته قبل
الدخول انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت
الدار قال ابو حنيفة رحمه الله
الاول يقع ويلغو ما بعده
كانه سكت على الاول ولو
قدم الشرط تعلق الاول
ووقع الثانى ولغا الثالث
كما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق طالق طالق
وقال ابو يوسف ومحمد
يتعلقن جميعا وينزلن على
الترتيب سواء قدم الشرط
او اخر ولو كانت مدخولا
بها نزل الاول والثانى
وتعلق الثالث اذا اخر
الشرط واذا قدمه تعلق
الاول ونزل الباقى عند
ابى حنيفة رحمه الله وعندهما
يتعلق الكل ذكره فى
النوادر وقد يستعار ثم بمعنى
واو العطف مجازا للمجاورة
التى بينهما قال الله تعالى
ثم كان من الذين آمنوا ثم الله
شهيد على ما يفعلون

الذين امنوا اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم الذى يبتنى عليه سائر
الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلايكون ذلك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل
الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخى
لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاءنى زيد ثم عمرو * وقال فى هذه الاية جاء
بثم لتراخى الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان هو
السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود ثم اخبركم
ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه
تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو وكما فى قول
الشاعر * شعر * ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشاف المراد
من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون * قال
ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسنتهم
وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم (قوله) ولهذا قلنا اى ولوجوب العمل بالحقيقة عند
الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا * او ولجواز استعارة ثم للواو قلنا كذا *
اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لايجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات الذى هو خير شرع الكفارة
قبل الحنث * وما روى فى رواية اخرى فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه محمول على
الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال
من حلف عن يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذى هو خير ثم ليكفر يمينه
رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لامكان العمل بها
وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد
الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهورة ولاتعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر
يمينه ثم ليات بالذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو صحت كان ثم فيها
محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل على حقيقته لايكون الامر بالتكفير للوجوب
حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام فى الجواز * فان قيل
فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم ان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح
ما ذكرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلى
من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى
من عكسه * واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود * وبان فيما ذهبنا اليه ترك
الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين
وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لايجوز
بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول النبى
صلى الله عليه وسلم من حلف
على يمين فراى غيرها خيرا
منها فليات بالذى هو خير ثم
ليكفر يمينه انه يحمل على
حقيقة لان العمل به ممكن
لانا نعمل بحقيقة موجب
الامر فيجعل الكفارة
واجبة بعد الحنث وروى
فليكفر يمينه ثم ليات بالذى
هو خير فحملنا هذا على
واو العطف لان العمل
بحقيقته غير ممكن وهو
موجب الامر لان التكفير
قبل الحنث غير واجب
فكان المجاز متعينا تحقيقا
لما هو المقصود واذا صح بان
يستعار ثم للواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لايتعلق بالخيرية على اصلهم ❊ وانما جعلناه عبارة عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل الغرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان ❊ ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لايحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايتان ❊ قوله عليه السلام من حلف على يمين اليمين خلاف اليسار فى الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين ❊ وهى مؤنثة فى جميع المعانى كذا فى المغرب (قوله) فالفاء به اولى اى بالواو اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى الجمع فى التعقيب مع الوصل اقرب منه فى التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة للواو من ثم الا ترى ان من قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لوقال درهم ودرهم ❊ ولهذا اى ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوى ان الفاء فى قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حمله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابى حنيفة وعندهما ثلاث ❊ الا ان الحقيقة اولى يعنى لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لا على الاختلاف فلايقع الا واحدة عندهم جميعا لان فى كلامه تنصيصا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين بالاولى لا الى عدة بخلاف الواو ❊ واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق ان دخلت الدار فعلى هذا ايضا اى لايقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلايتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتاخيره ❊ وعند اولئك البعض ينبغى ان تقع الثلث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق ❊ وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه فى الكتاب ❊ وذكر الفقيه ابو الليث فى المختلفات انه يقع عند الكل ثلاث تطليقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها اولم تكن ❊ وذكر الكرخى والطحاوى ان المسئلة على الاختلاف ❊ وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث تطليقات لانه لوذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لايوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى ❊ وفى شرح الطحاوى فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اوقال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت

فالفاء به اولى لان جوازه بالفاء اقرب ولهذا قال مشايخنا فيمن قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا فى الواو الا ان الحقيقة اولى فلذلك اخترنا الاتفاق فى هذا واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا ايضا ❊

(الدار)

الدار بانت بتطليقة واحدة عند ابى حنيفة وقالا تقع ثلاث ولوكانت مدخولة تقع الثلاث بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة ❊ ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار وذكره بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها اولم تكن فالطحاوى جعل كلمة الفاء مثل كلمة الواو قدم الشرط او اخر ❊ وذكر الفقيه ابو الليث انها مثل كلمة بعد فقال اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع (قوله) واما بل ❊ اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان اوموجبا والاثبات للثانى على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجئ زيد ثم تبين لك انك غلطت فى ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو ❊ واذا قلت ماجاءنى زيد بل عمرو يحتمل وجهين ❊ احدهما ان يكون التقدير ماجاءنى زيد بل ماجاءنى عمرو فكانك قصدت ان تثبت نفى المجئ لزيد ثم استدركت فائته لعمرو ❊ والثانى ان يكون المعنى ماجاءنى زيد بل جاءنى عمرو فيكون نفى المجئ ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك فى الفعل وحده دون الفعل وحرف النفى معا كذا قاله الامام عبد القاهر ❊ وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفى الذى تضمنته هذه الكلمة ❊ وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لايحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل فى اثبات الثانى مضمونا الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لايملك الرجوع عما اوقع وبمثله لوقال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانيه دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا فى شرح الجامع لشمس الائمة (قوله) ولهذا اى ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل استدراك الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثانى مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المال لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار اوقال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين ❊ وقلنا يلزمه الفان لاغير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه فى مثل هذا الكلام فى العادة تداركه بنفى انفراد ما اقر به اولا لا بنفى اصله الا ترى ان اصله داخل فى الكلام الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط فى هذا الكلام باثبات الزيادة التى نفاها فى الكلام الاول تقديرا فكانه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك النفى بقوله بل الفان اى غلطت فى نفى الغير عنه بل مع ذلك الالف الف اخر كما يقال حججت حجة لابل حجتين كان استدراكا لنفى الانفراد عنها واخبارا لحجتين لاغير وكما يقال جاءنى رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراده لا لاصل مجيئه ❊ وهذا بخلاف ماذا

و اما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك يقال جاءنى زيد بل عمرو

اختلاف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لايمكن ان يجعل كانه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقربه اولا غير موجود فى الكلام الثانى بخلاف ماذا اتفق الجنس الاترى انه لايقال حججت حجة لابل عمرتين ❊ وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من العدم الى الوجود وبعد ماثبت وجود شئ لايمكن تداركه بان يجعل غير موجود فى تلك الحالة فلايصح استدراكه حتى لواخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط فى الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لوقال على الفان بل الف اوعلى الف دينار لابل زيوف يلزمه ازيد المالين وافضلهما وهما الالفان والجياد فى الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ماقربه اولا اووصفه فلم يعمل وفى القياس يلزمه المالان كذا فى المبسوط (قوله) ولهذا اى ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثانى مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثانى مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثانى مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا اخر كلامه (قوله) ولهذا اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى اخره ❊ قال ابو اليسر انما يقع ثلث تطليقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لابل تطليقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه فى وسعه وقداتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كانه قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث ❊ وهذا بخلاف قوله لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو ماوضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلاواسطة والثانى تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذى تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا اما لضرورة اولان اللفظ دال عليه لغة اما الضرورة فمثاله قوله جاءنى زيد وعمرو ثبت مجئ كل واحد منفردا ضرورة انه لايتصور مجيئهما بمجئ واحد واما مادل عليه اللفظ لغة فحرف بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا ❊ قال الشيخ رحمه الله فى بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه بدونه لايتصور فيثبت الواسطة ح بين الجملتين ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ماذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وهذا تعليل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لابل ثنتين ان دخلت (قوله) و يتصل بهذا اى بباب العطف ان العطف متى تعارض له شبهان اى جهتان اعتبرا قواهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لايقابل القوة اولا ثم القرب ثانيا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود فى الكلام اولا لانه اقوى (كقولك)

ولهذا قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان على الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف لانه اثبت الثانى وابطل الاول لكنه غير مالك ابطال الاول فلزماه كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين انها تطلق ثلثا وقلنا نحن انما وضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك فى العادات بان ينفى انفراده ويراد بالجملة الثانية كمالها بالاولى وهذا فى الاخبار ممكن كرجل يقول سنى ستون بل سبعون زيادة عشر على الاول فاما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط وقع ثلث تطليقات حتى اذا قال كنت طلقت امس امرأتى واحدة بل ثنتين اولا بل ثنتين وقعت ثنتان لماقلنا ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين اوبل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثانى مقام الاول ولم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين اوبل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلاواسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول ولكن فى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفردا بشرطه لان حقيقة الشركة فى اتحاد الشرط فيصير الثانى متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة

كقولك رأيت ابن زيد وكلمته ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكنى الاقرب ثانيا وكما فى العصبات يعتبر قوة القرابة اولا ثم القرب ثانيا ❊ مثاله رجل له امرأتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه مشيرا الى المراة الاخرى لاالى دار اخرى ❊ انه اى قوله لابل هذه يجعل عطفا على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار طلقتا جميعا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما ❊ ولهذا الكلام وجوه ثلثة ❊ احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت انت ❊ والثانى ان يجعل معطوفا على الشرط وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق ❊ والثالث ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها معلقا بدخولها والكلام لايحمل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثانى عند وجود النية فاذا عدمت حمل على الوجه الاول استدلالا بغرض المتكلم وصيغة الكلام ❊ اما الاستدلال بالغرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر ان يقصد الانسان تدارك اعظم الامرين والغلط فى الجزاء اهم واعظم من الغلط فى الشرط لانه هو المقصود فى مثل هذا الكلام فوجب العمل به للرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم ❊ واما الاستدلال بصيغة الكلام فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزا كان او مستترا من غير ان يؤكد بضمير مرفوع منفصل قبيح وان كان جائزا تقول العرب فعلت انا وزيد وقلما تقول فعلت وزيد بل هو شئ لايكاد يوجد الا فى ضرورة الشعر قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاذا استويت انت ومن معك فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل ❊ وانما وجب ذلك لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليفيد العطف فائدته وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فى المعنى ولهذا لايعطف الاسم على الفعل ولا على العكس ❊ ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة ❊ الا ترى ان اعراب الفعل يقع بعد هذا الضمير فى نحو يضربان و يضربون اذالنون فيهما بدل عن الرفع فى يضرب ❊ والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا احترازا عن توالى الحركات وانما يحترز عنه فى كلمة واحدة لا فى كلمتين فعرفنا انه بمنزلة حرف من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفا على الفعل فى الظاهر فوجب تأكيده بالمنفصل ليكون عطفا للاسم على الاسم ❊ ولان الفعل والفاعل بمنزلة شئ واحد لافتقار كل منهما الى الاخر اذالفعل لايتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لايتصف بالفاعلية بدون الفعل فكان له فى ذاته شبه بالعدم نظرا الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان قائما بنفسه بان كان مظهرا منفصلا لايعبأ بهذا الشبه اعتبارا للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه بان كان ضميرا مستكنا اوبارزا متصلا تاكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل فعلى ما تأكد شبهه بالعدم كان قبيحا فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود من كل وجه ❊ وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غير مؤكد

فان استويا اعتبرا اقربهما مثاله ماقال فى الجامع انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه لامرأة اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لانا لو عطفناه على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء فى قوله دخلت وذلك قبيح قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاكده وذلك ان الفاعل مع الفعل كشئ واحد واذا كان ضميره لايقوم بنفسه تاكد الشبه بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول لانه منفصل فى الاصل لانه يتم الكلام بدونه على ماذكرنا نظيره انت طالق ان ضربتك لا بل هذه ينصرف الى الثانية فاذا عطفناه على الجزاء كان معطوفا على ضمير مرفوع منفصل وذلك احسن فلذلك قدمناه

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة فى الكلام فكان منفصلا فى التقدير ولذلك لايغير له الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما مانحن فى بيانه فمتصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه ❋ اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صار عطفا على التاء فى قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولى ❋ فان قيل قدجعل الفاصل قائما مقام المؤكد فى جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما فى قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وامراته فقوله امراته معطوف على الضمير فى سيصلى على قرئة من قرأ حمالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب ❋ وكذا ولا اباؤنا فى قوله عزاسمه سيقول الذين اشركوا لوشاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا معطوف على الضمير فى اشركنا للفاصل وهو كلمة لا ❋ وكذا واباؤنا فى قوله تعالى اخبارا أئذا كنا ترابا واباؤنا معطوف على الضمير فى كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غيرها من النظائر وههنا قد وجد الفاصل وهولفظة الدار وكلمة لافيقتضى جواز العطف على التاء فى دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين فى صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما فى قوله انت طالق ان ضربتك لابل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب فى ضربتك لاعلى قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الاخيرة بالقرب ❋ قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد فى جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد فى الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولى من العطف على الضمير المتصل وفى مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه فى صحة العطف عليه الى مؤكد ولا فاصل فكان اولى مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف فحينئذ يصار الى ما دونه فى الدرجة كما فى قوله انت طالق ان دخلت الدار لابل فلان فيتعين العطف على الشرط وان كان ضميرا مرفوعا متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق ❋ وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل فى قوله ❋ شعر ❋ قلت اذا قبلت وزهرتها دى ❋ كنعاج الملا تعسفن رملا ❋ فمع الفصل اولى ❋ ثم انه ان نوى الوجه الثانى وهو العطف على الشرط صح لانه نوى ما يحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلتا فكذلك ايضا وذلك فى القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى ❋ وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا فى الحكم لانه لا يصدق فى صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق فى ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليظ عليه دون التخفيف ❋ وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول فى الذى تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة فى ذلك

بعينه فلو افردناه بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكر الشيخ فى شرح الجامع ❋ وذكر شمس الائمة فى العطف الناقص انما يجعل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح اخر كلامه فان قوله لابل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق اوالى الشرط فلايصار الى غيره من غير ضرورة (قوله) واما اذا استويا اى استوى الشبهان فى صحة العطف وحسنه فمثاله مالوقال ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لاعلى الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لوقدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون لوقدرناها عشرين ولوجعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينار ❋ وذلك لانه تعارض فى عطف الدينار شبهان اذيحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لوقال على الف درهم الاعشرة دراهم ودينار ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كاستثناء العشرة منها ❋ الاترى انه لوقال على الف درهم الاعشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لاغير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو برآءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف ❋ قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحمهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف ❋ فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا ❋ قلنا لانسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ماذكرتم فان محمدا رحمه الله ذكر فى الاصل اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الادرهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه فعرفنا ان فى مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف (قوله) واما لكن ❋ اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر فى الجملة التى قبلها من التوهم نحو قولك مارأيت زيدا لكن عمرا فلمتوهم ان يتوهم ان عمرا غير مرئى ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم ❋ والفرق بينه وبين بل من وجهين ❋ احدهما ان لكن اخص من بل فى الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفى كقولك ماجاءنى زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفى لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ماضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا فمثاله ماذكرنا فى الاقرار ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار صار داخلا فى الاستثناء وصار مشروطا مع العشرة لا مع الالف لماذكرنا ان عطفه على كل واحدة منهما صحيح فصار ماجاوره اولى ❋ واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفى تقول ماجاءنى زيد لكن عمرو فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفى الاول فيثبت بدليله بخلاف كلمة بل

بعد النفى ❊ وهذا فى عطف المفرد على المفرد فان كان فى الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن فى الايجاب ايضا كقولك جاءنى زيد لكن عمرو لم يات فقولك عمرو لم يات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف ❊ وعمرو فى قولك لكن عمرو لم يات مرفوع بالابتداء ولم يات خبره وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون فى قولك ما ضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الامام عبد القاهر ❊ فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفى مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة ❊ والثانى ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما نفى الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفى الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفى الاول واثبات الثانى ❊ يوضحه ان فى قولك ماجاءنى زيد لكن عمرو انتفى مجئ زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكت عن قوله لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا ايضا وفى قولك جاءنى زيد بل عمرو انتفى مجئ زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام فانه لو سكت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما (قوله) غير ان العطف استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك بعد النفى وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفى الا ان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند اتساق الكلام ❊ والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما ولا يتناقض اخر الكلام اوله كما فى قولك جاءنى زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا ❊ مثال فوات المعنى الاول رجل فى يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لى قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثانى وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لى قط تصريح بنفى ملكه عن العبد ❊ فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى المقر الاول ❊ ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثانى فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره ❊ فاذا وصل اى قوله لكنه لفلان ❊ به اى بقوله ما كان لى قط كان وصله به بيانا انه نفاه اى الملك عن نفسه الى الثانى لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم وديعة فيصير قوله على مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا ❊ واذا فصل اى قوله لكنه لفلان عن النفى ❊ كان هذا نفيا مطلقا اى نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثانى على المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول ❊ ومثال اخر رجل ادعى

غير ان العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام تعلق النفى بالاثبات الذى وصل به والا فهو مستأنف مثاله ما قال علماؤنا فى الجامع فى رجل فى يده عبد فاقر انه لفلان فقال فلان ما كان لى قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثانى وان فصل يرد على المقر لانه نفى عن نفسه فاحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا الى غير الاول فاذا وصل كان بيانا انه نفاه الى الثانى واذا فصل كان مطلقا فصار تكذيبا للمقر وقالوا فى المقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لى قط

دارا فى يد رجل انها داره والذى هى فى يده يجحد ذلك فاقام المدعى بينة انها داره فقضى القاضى بها له ثم اقر المقضى له انها دار فلان ولم يكن لى قط اوقال ما كانت لى قط لكنها لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له فى الجميع ترد الدار على المقضى عليه ولا شئ للمقر له لانها تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على المقضى عليه ❊ بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثانى والمقر له الاخر اتفقوا على ان العبد ليس للاول لان الثانى صدق المقر الاول فى النفى وان كذبه فى الجهة والثالث صدق المقر الثانى على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لا حق للاول فى العبد فلم يستقم رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا منازع له فيه فاما المقضى عليه فى هذه المسئلة فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استحقت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول المقضى له انها ما كانت لى قط تمكن المقضى عليه من اخذها بزعمه فلهذا ترد عليه ❊ وان كان المقر له صدقه فى الاقرار وكذبه فى النفى عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه وهبها لى بعد القضاء وسلمها الى اوباعها منى فهى للمقر له ويضمن قيمتها للمقضى عليه ❊ وهذا لا يشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفى لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له بتصديقه اياه فى قوله هى لفلان فاذا قال بعده ما كانت لى قط فقد اراد ابطال اقراره والرجوع عنه وكذبه المقر فى ذلك فلم يبطل فى حقه ❊ واما اذا بدا بالنفى بان قال ما كانت لى قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على المقضى عليه لان قوله ما كانت لى قط كان فى نقض القضاء لو اقتصر عليه ❊ وقوله ولكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان مغير ليتوقف اول الكلام عليه ويصيرا كشئ واحد فيكون اقرارا بالملك للغير بعدما انتفى ملكه وعاد الى المقضى عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفى ❊ ولكنا نقول ان اخر كلامه مناف لاوله لان اخره اثبات واوله نفى والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفى متصلا به لا يقطع عنه ولا يحكم لاول الكلام بشئ قبل اخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره ولا فرق فان ذلك كلام يشتمل على النفى والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفى والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال اخره باوله كما فى كلمة الشهادة ويكون قوله ما كانت لى قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته للثانى وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه فى حق المقر له ❊ ولهذا قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضى حتى يمكن للقاضى تصديق المقر له فاما اذا قال ذلك فى مجلس القضاء فقد علم القاضى بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره فى هذه الصورة ❊ ولان اتصال النفى عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكر تأكيدا للشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كانه قال هذه الدار لفلان وسكت ❊ ولان النفى

لكنها لفلان وقال فلان انه باعنى بعد القضاء او وهبنى ان الدار للمقر له وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه نفاها عن نفسه الى الثانى ايضا حيث وصل به البيان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد
* ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح فى هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما
والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا
(قوله) الا انه اى لكنه بالاسناد اى باسناد نفى الملك الى ماقبل القضاء فان قوله ما كانت
لى قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء * صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق
بالعين بقوله لكنها لفلان وهو بالاسناد يبطل هذا الحق لان قوله ما كانت لى قط يتضمن بطلان القضاء
وفى بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذى هو مبنى على صحة القضاء فصار شاهدا
عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقر به للغير * و يتضح
هذا بفصل تقديم الاقرار على النفى بان قال هى لفلان ولم يكن لى قط فان النفى فيه شهادة على
المقر له و بطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك فى فصل تاخير الاقرار لان الكلام
باتصال النفى بالاثبات صار كشئ واحد فصار تقدم الاقرار وتاخره سواء ثم انه وان لم يصدق
فى حق المقر له فهو مصدق فى حق نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء وهو حقه
فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله
فى شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما
عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا * وذكر فى شرح الجامع للفقيه ابى الليث رحمه الله ان هذا
قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا
ههنا * وذكر شمس الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن
بالاتلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * واعلم ان هذين المثالين اعنى قول المقر له
بالعبد ما كان لى قط لكنه لفلان وقول مدعى الدار ما كانت لى قط لكنها لفلان ليسا من نظائر
هذا الباب فى الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هى من الحروف
الناصبة وانما العاطفة هى المخففة الا انهما لما اشتركتا فى الاستدراك واستوتا فى الحكم اورد
الشيخ هذين المثالين فى هذا الفصل * ومثال فوات المعنى الثانى امة تزوجت الى اخره وهو
ظاهر (قوله) وفى قول الرجل لك على كذا * هذه المسئلة تخالف المسئلة التى قبلها
فى ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفى تلك المسئلة
صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهى نفى المائة واثبات المائة والخمسين كما فى قوله
لا اجيز النكاح الا بزيادة خمسين * وذلك لانه فى تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله
لا اجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفى مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو
الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة وردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه
نفى السبب لا اصل المال وانه قد صدقه فى الاقرار باصل المال ولا تفاوت فى الحكم بين السببين
والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال * وهذا
بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف

الا انه بالاسناد صار شاهدا
على المقر له فلم تصح شهادته
على ما بينا فى شرح الجامع
وقال فى نكاح الجامع فى امة
تزوجت بغير اذن موليها
بمائة درهم فقال المولى
لا اجيز النكاح ولكن اجيزه
بمائة وخمسين اوان زدتنى
خمسين ان هذا فسخ للنكاح
وجعل لكن مبتدأ لان
الكلام غير متسق لانه نفى
فعل واثباته بعينه فلم يصلح
للتدارك وفى قول الرجل
لك على الف درهم قرض
فقال المقر له لا ولكنه غصب

عليه بسبب القرض حيث لا تقبل وان اتفقا فى الاصل لان المدعى يصير مكذبا احد الشاهدين
فى بعض ما شهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر فى بعض ما اقر فلا يوجب
بطلان الاقرار فافترقا * وقوله الكلام متسق اى كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا
متنافيان لانهما توافقا فى اصل الواجب وان اختلفا فى السبب (قوله) واما او اعلم ان كلمة
او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءنى زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى
استغفر لهم او لا تستغفر لهم * وقوله عز اسمه ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم * وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين هذا موجب
هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها فى مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا
انها وضعت له قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا باحد
الانواع لا بالجميع كما قاله البعض * وكذلك فى قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك
الواجب واحد منها وكذا الجائى فى قولك جاءنى زيد او عمرو احدهما لا كلاهما (قوله)
ولم يوضع للشك نفى لما ذكره القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى التقويم ان كلمة او عند عامة
الناس للتخيير فى الاثبات وللنفى فى النفى والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت
رأيت زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد
منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت فى معرفة ذلك منهما حتى
احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لا يكون الا انها اذا استعملت فى الايجابات
والاوامر والنواهى لم توجب شكا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما
يكون فى الاخبارات فاما الانشاآت فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها لاثبات حكم ابتداء *
وما ذكره القاضى الامام مذهب عامة النحاة * وخالفه الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله فى ذلك
فقالا هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا اى ليس بمقصود
فى المخاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع فى معنى الكلام * وليس معناه ان الشك
ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا * وذلك لان موضوع
الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة
لذلك بل هى موضوعة لاحد المذكورين غير عين كما قلنا الا انها فى الاخبارات يفضى الى
الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجئ احدهما فى قوله جاءنى زيد او عمرو ومعلوم
ان فعل المجئ وجد من احدهما عينا لا نكرة اذ لا تصور لصدور الفعل من غير العين وباضافة
الفعل الى احدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما
وجد وانما جهله السامع فوقع الشك فى الذى وجد منه فعل المجئ * فتبين ان التشكيك انما
يثبت حكما واتفاقا بكون الكلام خبرا * لا مقصودا بحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة
للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى

الكلام متسق فيصح الوصل
لبيان انه نفى السبب لا
الواجب واما او فانها تدخل
بين اسمين او فعلين فيتناول
احد المذكورين هذا
موضوعها الذى وضعت له
يقال جاءنى زيد او عمرو اى
احدهما ولم يوضع للشك
وليس الشك بامر مقصود
يقصد بالكلام وضعا لكنها
وضعت لما قلنا فان استعملت
فى الخبر تناولت احدهما غير
معين فافضى الى الشك واذا
استعملت فى الابتداء
والانشاء تناولت احدهما
من غير شك تقول رأيت
زيدا او عمرا فيكون للتخيير
لان الابتداء لا يحتمل الشك
فعلمت ان الشك انما جاء
من قبل محل الكلام

انها اذا استعملت فى الانشاء لاتؤدى معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لامجاز وقد عرفت ان الحقيقة لاتخلو عن موضوعه الاصلى فثبت انها لم توضع للتشكيك ❊ وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت فى الابتداء كقولك اضرب زيدا اوعمرا تناولت احدهما غير عين والامر للائتمار ولايتصور الايتمار بايقاع الفعل فى غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الائتمار ولهذا لواختار احدها قولا لايصح لانه لاضرورة فى ذلك انما هى فى حق الفعل ❊ وكذا اذا استعملت فى الانشاء كقوله هذا حر اوهذا ❊ ويؤيد قول الشخين ماذكر فى المفصل ان اووام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان اوواما يقعان فى الخبر والامر والاستفهام وام لايقع الا فى الاستفهام اذا كانت متصله الى اخره ❊ وماذكر ابوعلى الفارسى فى الايضاح ان او لاحد الشيئين اوالاشياء فى الخبر وغيره تقول كل السمك اواشرب اللبن اى افعل احدهما ولاتجمع بينهما ❊ وما ذكر عبدالقاهر فى التلخيص ان اولاحد الشيئين اولاشياء بيان ذلك انك تقول جاءنى زيد اوعمرو فيكون المعنى على انك اثبت المجئ لاحدهما لابعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت اوللشك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير كقولك اضرب زيدا اوعمرا فقد امرته بان يضرب احدهما ثم خيرته فى ذلك فايهما ضرب كان مطيعا ❊ وماذكر ايضا فى المقتصد ان اوله ثلاثة اوجه ❊ احدها الشك نحو قولك ضربت زيدا اوعمرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعترضك شك صورت له ان تكون ضربت عمرا فاثبت باو وعطفت عمرا على زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو بغير عينه ❊ والوجه الثانى التخيير كقولك اضرب زيدا اوعمرا فقد امرته بضرب احدهما بغير عينه ولم يجز ان تضربهما معا فليس فى هذا شك وانما هو تخيير الاترى ان الامر اذا قال اضرب زيدا اوعمرا لم يكن هناك شئ موجود قد شك فيه كما يكون فى الخبر ❊ والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس الحسن اوابن سيرين فهذا يشـبه التخيير من وجه وهوانه جالس احدهما كان مطيعـا ويفارقه من اخر وهوانه ان جالسهما معا كان جائزا ولوقلت اضرب زيدا اوعمرا فضربهما جميعـا لم يجز ❊ قال ولما كان لاحد الشيئين اوالاشياء فى جميع ماذكرنا قالوا زيدا وعمرو قام ولم يقولوا قاما لان المعنى احدهما قام ❊ فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا ❊ ماذكرنا فى المفصل ويقال فى اووا ما فى الخبر انهما للشك وفى الامر انهما للتخيير والاباحة ❊ وماذكر فى المفتاح ان او فى الخبر للشك وفى الامر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع اوالاباحة وهى تجويز الجمع وفى الاستفهام لاحد مايذكر لاعلى التعيين قلنا هذا منهم تسامح فى العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيم له بحسب العوارض والتحقيق ماذكرناه ❊ ورايت فى كتاب بيان حقايق الحروف ان معنى او اثبات احد الشيئين اوالاشياء مبهما مع افراده عن غيره فى المعنى بلاترتيب لانها فى حروف العطف بمنزلة الواو وفى انها لاترتب الا ان الواو للجمع واو للافراد وهى تجئ على ستة اوجه ❊ ابهام احد الشيئين اوالاشياء ❊ والشك ❊ والتخيير ❊ والاباحة ❊ والتفصيـل ومعنى الافراد فقط ❊ وبمعنى الاان والاصل فى الجميع هو الاول فقط لرجوعها فى الجميع اليه

وعلى هذا قلنا فى قول الرجل هذا حر اوهذا وهذه طالق اوهذه انه بمنزلة قوله احدكما وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه على ذكرنا فى مسائل العتاق فى الجامع والزيادات

اذالم يكن فى الكلام مايوجب زيادة عليه (قوله) وعلى هذا اى على انها يتناول احد المذكورين قلنـا فى قوله هذا حر اوهذا اوهذه طالق اوهذه انه بمنزلة قوله احدكما اى احدكما حراو احديكمـا طالق ❊ وهذا الكلام اى قوله هذا حراوهذا اوقوله احدكما حر ❊ انشـاء يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا لانه فى وضعه الاصلى خبر كقولك للرجلين احدكما عالم الاان الاخبار يقتضى تقدم المخبرعنه على ماعليه وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبـار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشـاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب ❊ اوجعلنا الحرية ثابته قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان اثباتها فى ولايته فصار انشـاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ❊ ولهـذا اذاجمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يجعل اخبارا حتى لايعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار ❊ واذاكان انشـاء يحتمل الخبر اوجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق فى ايهما شاء بان يبين العتق فى احدهما كما كان للمامور فى قوله اضرب زيدا اوعمرو ان يختار الضرب فى ايهما شاء ❊ ومن حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار لاالتخيير كما لواعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لايكون له ان يبين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه فيه اذا تذكر ❊ ثم انه اذا تبين العتق فى احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل فى العين لانه مااوجبه الا فى النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته فى غير مااوجبه كما اذا اوقعه فى سالم لايمكن اثباته فى بزيع والعتق انما تحقق فى العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لومات احد العبدين فبين العتق فى الميت لايصح ❊ ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اى هذا هو الذى اخبرت بحريته ❊ اومن حيث ان الذى اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لايعدوهما بيقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولوكان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه ❊ واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة ❊ فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة اواخت احديهن ثم بين الطلاق فى اخت المتزوجة جازله نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق فى التى عينها وتزوج اختها فى الحال ❊ ولوكان دخل بهن لايجوز نكاح الخامسـة والاخت فاعتبر انشاء فى حق العدة لمكان التهمة الاترى انه لايتمكن من ذلك بانشاء الطلاق فى الحال ❊ ولو قال لامراتيه احديكما طالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحمة بخروج الميتة عن محلية الطلاق ❊ فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق فى حق بطلان ميراثه عنها ولايصدق فى ابطال الطلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلايملك صرف الطلاق عنها بقوله ❊ ولوكانت تحته حرة اوامة قددخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة

ثم مرض لزوج وبين الطلاق فى المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فاراحتى ترث
هى فاعتبر اظهارا فى حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء فى حق الارث لمكان التهمة لان حقها
تعلق بماله فى مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ❊ ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر
مائة احدكما حر ثم مرض فبين العتق فى كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار
لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة
المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسئلة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء
وعلى هذا فقس ❊ المسائل فى الزيادات (قوله) ولهذا اى ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا
قال وكلت هذا اوهذا ببيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف مالو قال
وهذا ❊ واذا باع احدهما نفذ البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله
وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه ❊ وفى القياس لا يجوز لجهالة من وكل ببيعه ❊
ووجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتتحمل فيما هو مبنى على التوسع ❊ وكذلك اذا
قال بع هذا اوهذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس
والاستحسان فى هذه المسئلة فى الاصل كما نص فى المسئلة الاولى ❊ وفرق بعضهم فقالوا الجهالة
فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما فى الاقرار جهالة المقر به لا تمنع صحة
الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك ❊ والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا ❊ ووجه
القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع فى احدهما بغير عينه لا يصح للجهالة
فكذلك التوكيل ❊ ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم
بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا يفضى الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل ❊ يوضحه ان الموكل قد
يحتاج الى هذا لانه لا يدرى اى العبدين يروج فيوكله ببيع احدهما توسعة للامر عليه
وتحصيلا لمقصود نفسه فى الثمن (قوله) والتخيير لا يمنع الامتثال جواب عما يقال ان الموكل
ان ما امره ببيع احد الشيئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغى ان لا يصح التوكيل فقال
هذا الامر يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما فى قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين (قوله) وقلنا معطوف على قلنا الاول اى لان او
لاحد الشيئين وقلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت اوفى المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب اوهذا
بعشرة ❊ اوفى الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة اوبعشرين فقال قبلت ❊ اوفى
المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد اوهذا بدرهم ❊ اوفى الاجرة بان قال آجرت
هذا العبد اليوم بدرهم اوبدرهمين فسد العقد فى الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت
التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقى المعقود عليه اوالمعقود به مجهولا جهالة مؤدية
الى المنازعة وهى مفسدة للعقد ❊ الا ان يكون من له الخيار معلوما فى اثنين اوثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا ❊ وقال
زفر والشافعى رحمهما الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين اوالاثواب وانه مجهول

ولهذا قلنا فيمن قال وكلت
فلانا او فلانا ببيع هذا العبد
انه صحيح ويبيع ايهما شاء لان
او فى موضع الابتداء تخيير
والتوكيل صحيح استحسانا
وايهما باعه صح وكذلك
اذا قال وكلت به احد هذين
وكذلك اذا قال بع هذا او هذا
انه صحيح ويبيع ايهما شاء
لان او فى موضع الابتداء
للتخيير والتوكيل انشاء
والتخيير لا يمنع الامتثال وقلنا
فى البيع والاجارة اذا دخلت
او فى المبيع او فى الثمن فسد
العقد

متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو اشترى احد الاثواب الاربعة
على ان ياخذ ايها شاء ❊ وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين من له الخيار لا يفضى الى
المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقى فى هذا
العقد معنى الحظر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه
وان لا يستقر والحظر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط فى الثلثة الايام فى المحل الواحد
دفعاً للحاجة يتحمل الحظر ههنا ايضا فى الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة
ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه
من الحمل اليه الا بالتبع فكان فى معنى ما ورد به الشرع ❊ ولما لم يتحمل فى الشرط
اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم تحمل ههنا ايضا فى اكثر من ثلثة لاندفاع الحاجة
بما دونه اذ الثلثة تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط وردى فيصير الزيادة لغوا وصفا
كذا فى الاسرار ❊ فان قيل فى البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا
المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق به ❊ قلنا نعم ولكن الحكم ثم غير ثابت
اصلا وههنا الحكم ثابت فى احدهما نكرة ففى حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفى حق العقد
تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الالحاق ❊ ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما فى اكثر
من ثلثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغى ان يجوز خيار التعيين فى اكثر من ثلثة ايضا ❊ لانا
نقول انهما انما جوزا خيار الشرط فى اكثر من ثلثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يمكن الالحاق
به ❊ وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد
من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخى وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه
لما ثبت فى جانب المشترى اعتبارا بخيار الشرط يثبت فى جانب البايع ايضا اعتبارا به ❊ وذكر
فى المجرد انه لا يجوز فى حق البايع لان الجواز فى حق المشترى ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار
ما هو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك فى جانب البايع لان المبيع قد كان
معه قبل البيع ❊ وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان
من له الخيار معلوما فى فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على
ان آخذ منك ايهما شئت اوعلى ان تؤدى الى ايهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت الحاقا له
بشرط الخيار وذلك انما يثبت فى المبيع دون الثمن ❊ ولان الحاجة اليه فى الثمن ليست مثل
الحاجة فى المبيع فيرد الى القياس ❊ وكذا حكم الاجرة فى عقد الاجارة ❊ فاما المستأجر فيه
فمثل المبيع فى خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجرى فيه فيجرى
خيار التعيين ايضا ❊ وذكر فى الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا
وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة
اوالاخرى بعشرة اوكان هذا القول فى حانوتين اوعبدين اومسافتين مختلفتين نحو ان يقول
الى واسط بكذا اوالى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا ❊ وكذا اذا خيره بين ثلثة اشياء

الا ان يكون من له
الخيار معلوما فى اثنين
او ثلاثة فيصح استحسانا
لانه اذا لم يكن معلوماً اوجب
جهالة ومنازعة واذا كان
من له الخيار معلوما لم يوجب
منازعة لكنه يوجب خطرا
فاحتمل فى الثلث استحسانا

وقال ابويوسف ومحمد فى المهر اذا دخله اوان التخيير اذا كان مفيداً اوجب التخيير مثل قوله فى الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة اوالف درهم اومائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاء واذا لم يفد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل الا ان يعطى الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا و بالوصايا و ببدل الخلع و العتق والصلح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العتق والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر المثل

وان ذكر اربعة اشياء لم يجز ۞ وكذا هذا فى انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلثة جاز وان زاد عليها لم يجز استدلالا بالبيع ۞ الا ان فرق مابين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احد العبدين لايجوز الا بشرط الخيار واجارة احد الشيئين يجوز من غير شرط الخيار (قوله) وقال ابويوسف ومحمد الى اخره ۞ اذا تزوج امرأة على الف حالة اوعلى الفين الى سنة ۞ اوعلى الف درهم اومائة دينار ۞ اوتزوجها على الف او الفين ۞ اوعلى الف حالة اوالف نسيئة لايحكم مهر المثل فى هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان الما لان مختلفين ۞ وصفا كما فى الالف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه ۞ اوجنسا كما فى الدراهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به ۞ وان لم يكن التخيير مفيدا كما فى الالف والالفين اوالالف الحالة والالف المؤجلة اذ لافائدة فى التخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال فى النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لايتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كانه اقر لانسان بالف اوالفين اواوصى لفلان بالف اوالفين ۞ ولان النكاح لايحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لايمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال والعتق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا ههنا ۞ ولاوجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لاتسمية فيه وبالتخيير لاتنعدم التسمية كذا فى المبسوط ۞ وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله فى مسئلة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقالا من استفيد هذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المجمل فكان الخيار له بكل حال (قوله) وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل اى يحكم مهر المثل فى هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى فى النكاح كالقيمة فى باب البيع واجر المثل فى الاجارة وانما يعدل عنه اذ كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه ۞ فان قيل ان الخلاف فى النكاح الصحيح ماموجبه وموجبه المسمى فوجب المصير اليه ما امكن وقد وجد فى مسئلة الالف والالفين تسميتان احديهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فتثبت الذى لاشك فيها فلم يجب مهر المثل ۞ قلنا النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لامحالة فحل محل اخر المثل فى الاجارة الفاسدة فلايجب العدول عنه بالشك كذا فى الاسرار ۞ فصار الاصل عندهما ان الموجب الاصلى فى النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه ۞ وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صحت التسمية و لم يثبت ثم عند ابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة الجامع وهى مسئلة الالف الحالة والالفين

(الى)

الى سنة ان كان مهر مثلها الفى درهم اواكثر فالخيار للمرأة ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهى الحط اما القدر واما الاجل والمقاصد فى ذلك مختلفه فوجب التخيير ۞ وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج يعطيها ايهما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الفى درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار ايهما شاء ۞ كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله (قوله) وعلى هذا قلنا اى على ان اويتناول احد المذكورين فيوجب التخيير فى موضع الانشاء قلنا فى كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز اسمه ففدية من صيام اوصدقة اونسك وجزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ماقتل من النعم الاية ان الواجب فيها وفى امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير فى تعيين واحد منها فعلا لاقولا فيتعين فى ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا ۞ وذهبت شر ذمة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها ۞ ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذى كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذى كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى ۞ واختلف المخالفون فى ذلك فعامتهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لامعنويا كما قال ابو الحسين البصرى انهم يعنون بوجوب الجميع انه لايجوز الاخلال بجميعها ولايجب الاتيان به وللمكلف اختيار اى واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء ۞ وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا ۞ قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهى ان التكليف يبتنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه وايجاب واحد من الاشياء غير عين تكليف بما لاعلم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ماليس فى الوسع ۞ وعندنا التكليف يبتنى على سبب العلم لاعلى حقيقته كما يبتنى على سبب القدرة لاعلى حقيقتها وههنا طريق العلم قايم وهو الاختيار فلايكون تكليف العاجز ۞ تمسكوا فى ذلك بان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم فى واحد منها عينا ۞ اوفى واحد غير عين ۞ اوفى الكل على سبيل الجمع ۞ اوعلى سبيل البدل لاوجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع كيف والتخيير ينافيهما ۞ ولا للثانى لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ماليس فى الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلوة الجنازة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين ۞ ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء لما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو

وعلى هذا قلنا فى قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم اوكسوتهم اوتحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت فى موضع الانشاء

ترك الكل لاياثم الاثم الواحد ولواتى بالكل لايثاب ثواب الواجب الاعلى الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عين ❊ وهو جائز عقلا فان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او بناء هذا الحائط فى هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا الا بعينه اى واحد اردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بنقيضه فكذا اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف ماليس فى الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه فى الفعل وذلك كاف لصحة التكليف (قوله) فاوجب التخيير على احتمال الاباحة ❊ التخيير الثابت بكلمة او على وجهين ❊ احدهما ان يثبت على وجه لايجوز الجمع بين الكل كقولك اضرب زيدا اوعمرا كان له ان يضرب ايهما شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر وانما يثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فتقتصر عليه ❊ والثانى ان يثبت على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء اوالمحدثين كان له ان يجالس اى فريق شاء وان يجالسهم جميعا لان الاباحة مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولاتجالس غيرهم ❊ ثم ان كان الامر للاباحة كما فى النظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد ❊ وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد لاغير وان اتى بالجميع لان الامر لايتناول الا واحدا من الجملة ولكن لايحرم عليه الاتيان بالجميع لان الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت ❊ فمن القسم الاول قول الرجل لآخر طلق من نسائى فلانة او فلانة او اعتق من عبيدى فلانا او فلانا او بع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة للنكاح من احد الكفوين لوليها زوجنى فلانا او فلانا يثبت التخيير فى هذه الصور ولايجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت محظورة على المامور قبل الامر ❊ ومن القسم الثانى خصال الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فبقيت على الاباحة فاتضح بماذكرنا معنى قوله فاوجب التخيير على احتمال الاباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول (قوله) تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اى يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت يضيف كل واحد من المحبين فعل صاحبه الى نفسه ❊ وفى الخبر الالهى من عادى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة ❊ او ذكر اسم الله للتبرك وتشريف الرسول عليه السلام كما فى قوله تعالى فان لله خمسه والمراد محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين فى حكم محاربته ❊ ويسعون فى الارض فسادا اى مفسدين اولان سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا على المعنى ❊ ويجوز ان يكون مفعولا له اى للفساد ❊ والسعى هو المشى بسرعة واستعير فى الكسب والتصرف لانه لايحصل به غالبا ❊ والمراد بالآية قطاع الطريق عند عامة اهل التفسير ❊ ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والنخعى وسعيد بن المسيب ومالك الى ان الامام بالخيار فى العقوبات المذكورة فى حق كل قاطع طريق

فاوجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فاما ان يكون الكل واجبا فلا على مازعم بعض الفقهاء وكذلك قولنا فى كفارة الحلق وجزاء الصيد فاما قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير فاوجبوا التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق وقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة والمحاربة معلومة بانواعها عادة تخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنويع الجزاء فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجب التفصيل والتقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية

كذا فى الكشاف والمبسوط ❊ واشير فى شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع فى كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لايجوز له الاقتصار على النفى لان من اثبت التخيير لم يجعل النفى جزاء على حدة بل حمل كلمة او فى قوله او ينفوا على الواو والنفى على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز ❊ ولان قطع الطريق فى ذاته جناية واحدة وهذه الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاء له فيثبت التخيير كما فى كفارة اليمين ❊ ولكنا نقول لايمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع ❊ تقريره ان الامة اجمعت على ان القاتل او آخذ المال لايجازى بالنفى وحده وان كان ظاهر الاية يقتضى التخيير بين الاجزية الاربعة فى الكل فدل انه لايمكن العمل بظاهر التخيير كذا فى شرح التأويلات ❊ ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت فى صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة فى معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هى جلد مائة او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا هنا ❊ وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لايخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل ❊ او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل ❊ او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ ❊ قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغلظ الجناية بالمجاهرة ❊ او ينفوا من الارض بالحبس ان فردوا الاخافة ❊ وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى هذه الاية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما فى هذه الاية والا فهى للتخيير كما فى كفارة اليمين (قوله) وقد ورد بيانه اى بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية فى حديث جبريل عليه السلام وهو ماروى محمد بن الحسن عن ابى يوسف عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة وفى بعض الروايات ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمى وهو الاصح على ان لايعينه عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك ❊ وفى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى ففى هذا الخبر تنصيص على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير (فان قيل) فى هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام وبنفس الارادة لايثبت الاسلام ولايخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة فى حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب ابى بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزية فاوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة يوجب التقسيم لامحالة والجناية بانواعها لاتقع الا معلومة فكذلك الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربى طريقـا لايجب عليه الحد وان كان مستامنا ❊ قلنا قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجـاؤا يريد ون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسـلام يريدون تعلم احكام الاسـلام ❊ وقيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستامنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المـال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل ❊ قلنا الحد ذكر مطلقا فى الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابى بردة فكان اصحابه سببا لبيان الحكم فى كل نوع لا ان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله (قوله) حتى قال ابو حنيفة ❊ يعنى لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجناية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله اوصلبه وان شاء قتله اوصلبه من غير قطع لانه اجتمع فيه الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين ❊ واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولى قطعه ثم قتله وان شـاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتى التعدد والاتحاد كما مر بيانه فى باب الاداء والقضاء ❊ وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب فى حديث جبريل يدل على ما قالوا ❊ ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الامن بامان الله تعالى لاجزاء اخذ المـال وقتل النفس مجاهرة اذا لحق فى تلك الحالة فى المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعاً فيزداد الحد كما ازداد الجناية فيزداد حد الزانى المحصن على حد البكر لقوة جنايته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا فى الاسرار ❊ قال القاضى الامام وهذا هو الاصح عندنا ❊ وذكر الامام خواهر زاده ان الجواب لابى حنيفة عن الحديث ان المروى فى رواية ابى صالح عن ابن عباس ماذكرنا وقد روى فى رواية الحجاج بن ارطاط عن عطية العوفى عن ابن عبـاس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقد تعـارضت الروايات فى حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبى عليه السلام لعرنيين فانه لم يتعارض فيه الروايات ❊ وقد روى ان النبى عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم فى الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا لما تعارضت الروايات عن ابن عباس ❊ واشار شمس الائمة فى المبسوط فى جانب الجواب لابى حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله اوصلبه وان شاء قتله ابتداء اوصلبه لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لا بيان ما يختص هذه الحالة به فلا يجوز الصلب الا فى هذه الحالة ولكن يجوز فيهـا غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيجوز (قوله) ولهذا قال اى ولان اولا حد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته فقال هذا حرا وهذا لغا كلامه لان اولما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا لم يكن احد المذكورين محلا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا فى اصول شمس الائمة ❊ وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشيران الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو والباطل لا حكم له اصلا ❊ وذكر فى المبسوط ما يخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا اوقال احدكما حر لا يعتق عبده فى قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعنيه لانه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بنيته كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كانه قال لعبده انت حر اولا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا ههنا (قوله) وقال ابو حنيفة نعم هو كذلك اى سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتنـاول احدهما بغير عينه وان غير العين ليس بمحل للعتق فى مسئلتنا ولكن لا يسلم انه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله فان المذكورين لو كانا عبدين له تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما فى الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين الاخر للعتق فعلم ان التعيين محتمله واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما فى قوله لا كبر سنا منه هذا ابنى لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحى وميت كانت الوصية كلهـا للحى بمنزلة ما لو قال ثلث مالى لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله انه اذا جمع بين عبده واسطوانة فقال احدكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية ولو قال هذا حر وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبده هذا حر اولا (قوله) ولهـذا الاصل وهو ان او لايجاب احد الشيئين قلنا اذا قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا انه يخير فى الاولين ويعتق الثالث فى الحال وكذا الحكم فى الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه ❊ وعند الفراء يخير بين الاول وبين الثانى والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث ولا يعتق احد فى الحال لان الجمع بحرف الواو فى مختلفى اللفظ كالجمع بكناية الجمع فى متفق اللفظ فصار كانه قال هذا حر او هذان الا ترى انه لو قال والله لا كلم هذا او هذا وهذا وكان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حتى انه ان كلم الاول حنث وان كلم الاخرين حنث وان كلم الثانى وحده او الثالث وحده لم يحنث كذا فى الجامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضى انه لا يحنث الا بان يجمع فى التكلم بين احد

ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رضى الله عنه هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما ذكرنا من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لان الكلام للحكم وضع على ما سبق ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان الثالث يعتق ويخير بين الاولين لان صدر الكلام تناول احدهما عملا بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام فيصير عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدكما حر وهذا ثم قد يستعار هذه الكلمة للعموم

الاولين و بين الثالث بمنزلة قوله لااكلم احد هذين وهذا ۞ ولكنا نقول سوق الكلام لايجاب
العتق فى احد همـا والعطف لاثبات الشركة فيما سيق له الكلام فصار قوله وهذا معطو فا
على المقصود وهو المعتق منهما لاعلى الاول بعينه ولاعلى الثانى اذليس لكل واحد منهما
عينا حظ من الايجاب فلم يصلح للعطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفا عليه
كانه قال احدكما حر وهذا ۞ فامامسئلة اليمين فالقياس فيها ماذ كرناوهو قول زفر رحمه الله ولكنا
اخترنا الجواب الذى ذكرنا لان الثابت بكلمة اوهنـا نكرة فى موضع النفى فاوجبت العموم
على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لااكلم هذا ولاهذا فلما قال وهذا فقد عطف
بواو الجمع وقضيتها الجمع نصار جامعاله الى الثانى بنفى واحد فشارك الثانى وصار كانه قال
لااكلم هذا ولاهذين والجمع فى النفى يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق تقول
والله لااكلم فلانا وفلانا لاتحنث حتى تكلمهما وتقول والله لااكلم فلانا ولافلانا فايهما كلمته وجب الحنث
فلذلك صار الجواب ماذ كرنا كذا فى شرح الجامع للمصنف ۞ وذكر شمس الائمة انه لاوجه لتصحيح
ماقاله الفرآء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور
فى كلامه من الخبر قوله حر وهو لايصلح خبرا للاثنين ولاوجه لاثبات خبر آخر لان العطف
للاشتراك فى الخبر المذكور اولاثبات خبر مثل الاول لفظا لالاثبات خبر آخر مخالفاله لفظا
بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لااكلم هذا
لااكلم هذين فلذلك صار كانه قال لااكلم هذا اوهذين ۞ ولايخلو هذا الكلام عن اشتباه
والاعتماد على كلام الشيخ (قوله) بدلالة تقترن اى انما يحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام
۞ و قوله فيصير شبيها بواو العطف تفسير لذلك العموم اى يصير حرف او شبيها بواو العطف
من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام ۞ لاعينه اى عين الواو من حيث ان كل
واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس بحتم فيه بخلاف الواو فبقى فيه شبه الحقيقة من هذا
الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او فى النهى آكد من الواو لانك لو قلت لاتطع زيدا وعمرا جاز
للمنهى ان يطيع احدهما ولو قلت لاتطع زيدا او عمرا لم يجزله ان يطيع احدهما كما لا يجوز له
ان يطيعهما ۞ فمن ذلك اى من المذكور يعنى من الدلالات المقترنة بها التى تدل على عمومها
استعمالها فى موضع النفى ۞ قال الله تعالى ولاتطع منهم آثما او كفورا اى ولا كفورا فحرم
على النبى عليه السلام طاعتهما جميعاً ولكن بصفة الانفراد ۞ فان قيل كانوا كلهم كفرة
فما معنى القسمة فى قوله آثما او كفوراً ۞ قلنا معناه ولاتطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا لك اليه او فاعلا
لما هو كفر داعيا لك اليه لانهم اما ان يدعوه الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر
فنهى ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث ۞ وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان
ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا فى الكفر شديد الشكيمة فى العتو كذا
فى الكشاف ۞ وانما يعم فى النفى لان اولما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة
صدق الكلام اذ نفاه انتفا الجميع ان كان خبرا كما مر تحقيقه ۞ وان كان نهيا وليس فى وسع العبد

بدلالة تقترن فيصير شبيها
بواو العطف لاعينه فمن ذلك
اذا استعملت فى النفى صارت
بمعنى العموم قال الله تعالى
ولاتطع منهم آثما او كفورا
اى لاهذا ولاهذا وقال
اصحابنا فى الجامع فى رجل
قال والله لااكلم فلانا او فلانا
ان معناه فلانا ولافلانا

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما
۞ ولهذا عمت فى الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين
ومجالسة احدهما غير عين لايتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق (قوله) حتى
اذا كلم احدهما يحنث بخلاف الواو فانه فى قوله وفلانا لايحنث مالم يكلمهما ۞ ولو كلمهما
لم يحنث الامرة واحدة كما فى الواو ۞ وكانه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام كل واحد
منهما فى اليمين على سبيل الانفراد ينبغى ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال
لايكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعـالى ولم يوجد الاهتك واحد
۞ وقوله ولاخيار له فى ذلك بيان العموم يعنى لولم يكن للعموم بقى له الخيار كما فى قوله لاكلمن اليوم
فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولايجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لااكلم
اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصراً عليه بل يجب عليه الامتناع
عن تكلمهما جميعاً (قوله) لواستعمل هذا اى حرف او فى الايلاء بان قال لااقرب هذه او هذه
اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لولم يقربهما فى المدة بانتا جميعاً ۞ فان قيل ۞ لما كانت كلمة
او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لااقرب احديكما كما فى قوله هذه طالق او هذه ولو قال
والله لا اقرب احديكما كان موليـا من احديهما لامنهما جميعاً وان كان فى موضع
النفى حتى لو مضت المدة ولم يقربهمـا بانت احديهما والخيار اليه فى التعيين و المسئلة
فى ايمان الجامع فينبغى ان لايتعمم ههنا ايضا ۞ قلنا ۞ كان القياس فى تلك المسئلة ان يكون
موليا منهما ايضا لان احدى كلمة تنبئ عن غير المعينة فكانت فى معنى النكرة وقد وقعت فى موضع
النفى فيوجب التعميم كما لو قال لااقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانهـا
لاتعم بسـائر دلايل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى الاترى انه لاتدخل عليها كلمة
الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لاتوصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدى منكما
فكانت فى حكم المعارف فلايتحقق فيها التعميم بالنفى ايضا ۞ بخلاف كلمة او فانها توجب العموم
فى موضع الاباحة فكذلك توجبه فى موضع النفى ۞ وبخلاف الواحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة
فكذلك بالنفى كذا فى شرح الجامع للمصنف رحمه الله ۞ على ماسبق اى فى باب الفاظ العموم
ان النفى من دلائل العموم فى النكرة ۞ لما ان الافراد اصلها لانها فى الاصل لتنـاول احد
المذكورين والعموم انما ثبت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل
يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما فى كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به
رعاية للحقيقة بقدر الامكان (قوله) ومن ذلك اذا اسـتعملت فى موضع الاباحة اى من
القرائن التى تدل على عمومها استعمالها فى موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا
ان الاباحة هى الاطلاق ورفع المانع وذلك فى شئ غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من
العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت ۞
الاترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

حتى اذا كلم احدهما يحنث
و لو كلمهمـا لم يحنث
الامرة واحدة ولا
خيارله فى ذلك حتى انه
لواستعمل هذا فى الايلاء
بانتا جميعا ووجه ذلك ان
كلمة اولما تنـاولت احد
المذكورين كان ذلك نكرة
وقد قامت فيهـا دلالة
العموم وهو النفى على ماسبق
فلذلك صار عاما الا انها
اوجبت العموم على الافراد
لما ان الافراد اصلها حتى ان
من قال لاتطع فلانا او فلانا
فاطاع احدهما كان عاصيا
ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا
حتى يطيعهما واذا حلف
رجل لايكلم فلاناً وفلانا
لم يحنث حتى يكلمهما ولو قال
او فلانا حنث اذا كلم احدهما
لان الواو للعطف على
سبيل الشركة والجمع
دون الافراد ومن ذلك اذا
استعملت فى موضع الاباحة
تصير عامة لان الاباحة دليل
العموم فعمت بها النكرة كما
يقـال جالس الفقهـاء
او المحدثين اى احدهما
او كليهما ان شئت وفرق
ما بين التخيير والاباحة
ان الجمع بين الامرين فى
التخيير يجعل المـأمور
مخالفا وفى الاباحة موافقا

شحومهما الا ماحملت ظهورهما اوالحوايا اوما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة ثبتت الاباحة فى جميع هذه الاشياء كما ثبتت فى كل واحد منها ❊ والى قوله عز اسمه ولايبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن الاية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جازلهن ابدا مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها فى الاباحة العموم بمنزلة واو العطف ❊ قال الامام عبد القاهر ان او فى قولك جالس الحسن اوابن سيرين للاباحة ومعناه الحت لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه ومفارقه من وجه اخر ❊ اما موافقته للواو فمن حيث ان مجالستهما جميعا ممالا يكون فيه عصيان كما انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك ❊ وامامفارقته للواو فهو انه لو جالس واحدا منهما ولم يجالس الاخر كان جايزا ولوقال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان يجالس كل واحد منهما فاويفيد اباحة الجمع والواو يوجبه (قوله) وفرق مابين الاباحة والتخيير اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة فى موضع الاباحة وبين وقوعها فى موضع التخيير ان الجمع بين الامرين فى الاباحة يجوز كما ذكرنا وفى التخيير لا يجوز ففى قولك اضرب زيدا اوعمرا لوضربهما جميعا لم يجز ولوجمع بين خصال الكفارة كان ممتثلا باحدها لابالجميع لانها لايوجب العموم فى موضع التخيير (قوله) وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه اى على احد الامرين ❊ وفى بعض النسخ عليها اى على الاباحة ❊ وعلى هذا اى على ان الاباحة عرفت بدلالة الحال ❊ قال اصحابنا انها توجب العموم فى هذه الامثلة المذكورة لان صدر الكلام فى قوله لااكلم احدا وقوله لااقربكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة او فى قوله الافلانا اوفلانا والا فلانة اوفلانة واقعة فى موضع الاباحة فاوجبت العموم كما فى قوله لا آكل طعاما الاخبزا اولحما كان له ان يا كلهما فكذلك ههنا ❊ قال الشيخ فى شرح الجامع الاستثناء نفى فى اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفيا وان كان من النفى كان اثباتا لان نفى النفى اثبات والنفى من دلالات العموم فيعم بهذه الدلالة ايضا ❊ وكذا فى قوله قد برئ فلان من كل حق لى قبله يوجب حظر الدعوى فى جميع الحقوق فكان قوله الادراهم اودنانير استثناء من الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم (قوله) وقال محمد الى اخره ذكر محمد رحمه الله فى شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشترى دارا كتب هذا مااشترى فلان بن فلان وساق الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومرافقها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها اومنها وكل حق هو له فيها داخل فيها اوخارج منها بكذا كذا درهما ❊ قال شمس الائمة ثم فى هذا الكتاب يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفى كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل اوكثير والذى ذكرههنا احسن لان اوللشك وانما يدخل عند ذكر حرف اواحد المذكورين لاكلاهما ❊ فاشار الشيخ الى انهما سوآء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة فى هذا الموضع اذ الاصل حرمة التصرف فى حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف فى الحقوق واباحته فلذلك اوجبت العموم ❊ وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا فى الجامع فيمن حلف لايكلم احدا الافلانا اوفلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك قال لااقربكن الافلانة او فلانة فليس بمولى منهما وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لى قبله الا دراهم اودنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذا موضع الاباحة فصار عاماً الاترى انه استثنى من الحظر فكان اباحة وقال محمد رحمه الله بكل قليل او كثير على معنى الاباحة اى بكل شئ منه قليلا كان او كثير

التصرف ومعناه بكل شئ منه اى من المبيع قليلا كان اوكثيرا فيوجب العموم ضرورة ❊ الاترى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة فى اسقاط حق البايع عن المبيع وعماهو متصل به حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال اوفيها ❊ ولذلك قال ابو يوسف لايكتب هذا اللفظ يعنى قوله بكل قليل اوكثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة فيها لان ذلك كله ممايحتمل البيع ❊ وقال محمد ارى ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف اومساويا للواو فى هذا الموضع ❊ ولا يقال لو ثبت الملك للمشترى فى الطريق والشرب بطريق الاباحة لامكن للبايع الرجوع فيها ❊ لانا نقول لايمكن الرجوع لانها يثبت فى ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المتضمن فى اللزوم (قوله) وكذلك داخل فيها اوخارج يعنى اوللعموم فى هذا الكلام كهو فى الكلام الاول فكان مساويا للواو ❊ قال الطحاوى المختار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتا بالنعتين جميعا وهذا لايتصور والمشروط فى العقد بنعتين لايدخل فى العقد باحد النعتين خاصة فالاحسن ان يقول بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وههنا الحقوق الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا يذكرهما جميعا على نحو مابينا ❊ ويمكن ان يجاب عما ذكر الطحاوى بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين بشئ واحد اقتضى الكلام اضمار معنوت اخر بدلالة العطف كما فى قولك جاء زيد وعمرو لما لم يتصور اشتراكهما فى مجئ واحد اقتضى اعادة الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور (قوله) وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير يعنى كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام حتى كان له فى قوله والله لادخلن هذه الدار اليوم اولا دخلن هذه الدار ان يختار دخول ايهما شاء للبر ولايشترط دخولهما لانه التزم دخول احديهما فلولم يبر بدخول احديهما لصار ملتزما دخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة فى الاثبات فامافى النفى بان قال والله لاادخل هذه الدار اولاادخل هذه الدار فلايوجب التخيير حتى لايكون له ان يختار عدم دخول احدى الدارين للبر بل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط للبر عدم دخولهما جميعا ويحنث بدخول ايتهما وجد اذلولم يحنث بدخول احديهما لصارت اليمين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل كذا فى شروح الجامع ❊ فتبين بماذكرنا ان قوله وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير مختص بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية (قوله) ولها اى لهذه الكلمة وجه اخر ههنا اى معنى اخر فى الافعال لايوجد ذلك فى الاسماء وهو ان يجعل بمعنى حتى اوالا ان ❊ اعلم ان او حرف عطف كمامر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك اوتعطينى حقى فذلك باضمار ان كانك قلت لالزمنك اوان تعطينى

وكذلك داخل فيها اوخارج اى داخلا اوخارجا ويجوز الواوفيهما وكذلك احكام هذه الكلمة فى الافعال ان دخلت فى الخبر افضت الى الشك وان دخلت فى الابتداء اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله لادخلن هذه الداراولادخلن هذه الداراولاادخل هذه الداراولاادخل هذه الدار ان له الخيار ولهاوجه آخر هنا وهو ان يجعل بمعنى حتى اوالاان

حتى وذلك انك لوقلت لالزمنك اوتعطينى بالرفع عطفا على الاول لكنت قداثبت الاعطاء كما اثبت الالزام ولم يقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء ونزل قولك منزلة قول الرجل اضرب زيدا اوعمرا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطينى وجب اضماران ليعلم ان الثانى لم يدخل فى حكم الاول وقدر ماقبل اوتقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم منى اواعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطينى وحتى تعطينى ويكون حرف الجار اعنى الى اوحتى داخلا على الاسم فى المعنى لاعلى الفعل ❊ وان جعلت اوبمعنى الاوجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزمانى فيلزم ان يكون المستثنى ظرفا زمانيا ايضا ولايمكن ذلك الااذا كان مابعدالا مصدرا مضافا اليه الزمان على نحو الا وقت اعطائك ❊ فوجب اضمار ان ليكون المضارع فى تقدير المصدر وكان المعنى لزومى اياك واقع فى كل الاوقات الاوقت اعطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الاان ❊ ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا اويكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ❊ ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد ❊ وذلك اى الموضع الذى جعل اوفيه بمعنى حتى اوالا ان مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم فان او هذا بمعنى حتى او الا ان فى بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر فى عذابهم اواستصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم اوتعذيبهم وماعليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين ❊ وذلك لان العطف لمالم يحسن لان قوله او يتوب اما ان كان معطوفا على شئ اوليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم اوالمستقبل على الماضى سقطت حقيقته اى حقيقة اووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى اويناسب معنى الغاية لانه لماتناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطعا احتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى اوالا ❊ وذكر فى الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ماقبله وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم اويهزمهم اويتوب عليهم ان اسلموا اويعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم ❊ وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر اوعلى شئ اى ليس لك من امرهم شئ اومن التوبة عليهم اومن تعذيبهم اوليس لك من امرهم شئ اوالتوبة عليهم او تعذيبهم ❊ وقيل او بمعنى الاان كقولك لالزمنك اوتعطينى حقى على معنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم اوتعذبهم فيتشفى منهم (قوله) والكلام يحتمله اى تقبل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روى فى سبب نزول الاية ان النبى صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك ❊ وروى انه لماشج وجهه عليه السلام يوم احد سأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام مابعثنى الله لعانا ولاطعانا ولكن بعثنى

وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قول الله عز وجل ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اى حتى يتوب عليهم اوالاان فى بعض الاقاويل لان العطف لم يحسن الفعل على الاسم وللمستقبل على الماضى فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة اولماتناولت احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او تقضينى حقى معناه حتى تقضينى حقى اوالاان تقضينى حقى وهذا كثير فى كلام العرب لا يحصى

داعيا ورحمة اللهم اهد قومى فانهم لايعلمون فنزلت الاية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية ❊ وهذا كثير فى كلام العرب يعنى او بمعنى حتى والاان كثير فى كلامهم مثل قول امرئ القيس ❊ شعر ❊ بكى صاحبى لمارأى الدرب دونه ❊ وايقن انا لاحقان بقيصرا ❊ فقلت له لاتبك عينك انما ❊ نحاول ملكا اونموت فنعذرا ❊ ومثل قول الاخر ❊ شعر ❊ لااستطيع نزوعا عن مودتها ❊ اويصنع البين بى غيرالذى صنعا (قوله) وعلى هذا اى على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذاقال والله لاادخل هذه الدار اوادخل هذه الدار الاخرى ان اوفى هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر فى يمينه لانه لما لم يكن بين النفى والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وعملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث واذادخل الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لوقال والله لاادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر فى عامة شروح الجامع الاان تعذر العطف باعتبار النفى والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفى يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءنى زيد وماجاءنى عمرو وما رأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثانى عليه حتى لوقال اوادخل بالرفع ينبغى ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان فى حكم الاسم وانتصابه ههنا لايصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية ❊ وقوله والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لاادخل هذه الدار ابدا اولا دخلن هذه الدار الاخرى اليوم فان اوفى هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفى والاثبات ولاازدواج بينهما لكن النفى مؤبد والاثبات موقت والموقت لايصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لاينتهى الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما الكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حنثت فى هذه اليمين اوفى هذه اليمين فعلى كفارة وشرط الحنث فى اليمين الاولى الدخول فى الدار الاولى وفى الثانية ترك الدخول فى الدار الثانية فى اليوم فاذا دخل الاولى حنث فى اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه فى التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا لزمه الحنث باحديهما بطلت الاخرى كما لوقال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار اولم ادخل هذه الدار اليوم فحنث فى احدهما لزمه جزاؤه وبطل الاخر ❊ ولولم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر فى اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلهما حتى مضى اليوم حنث فى الثانية لان شرط البر فيها الدخول فى الدار الثانية فى اليوم وقدفات فيحنث فيها وتبطل الاولى لما قلنا كذا فى شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندى رحمه الله

وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لاادخل هذه الدار اوادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل هذه فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الاخيرة اولا انتهت اليمين وتم البر لماقلنا ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفى واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه والله اعلم

باب كلمة حتى

كلمة حتى من الحروف الجارة كما هى من الحروف العاطفة فافردها الشيخ بباب على حدة واورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب ※ هذه كلمة اصلها للغاية اى هى فى اصل الوضع للغاية فى كلامهم ※ هو حقيقة هذا الحرف اى معنى الغاية هو المعنى الحقيقى لهذا الحرف لايسقط معنى الغاية عنه اى عن هذا الحرف ※ الامجازا اى الااذا استعملت مجازا كما اذا استعملت للعطف المحض فى الافعال فان معنى الغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقايق اذا استعملت فى غير موضوعاتها ※ ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه ※ اللام متعلقة بقوله هو حقيقة هذا الحرف و الضمير المستكن فى يخصه اما ان يكون راجعا الى الحرف والبارز الى معنى اوعلى العكس اى انما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخص ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفى الاشتراك اويخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفى الترادف ※ فان قيل كيف ينتفى الترادف وقد وضع للغاية حرف الى ايضا ※ قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما وذلك ان الغاية فى حتى يجب ان تكون موضوعة بان تكون شيئا ينتهى به المذكور اوعنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولايشترط ذلك فى الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال الله تعالى وايديكم الى المرافق واليد من رؤس الاصابع الى المنكب ومن ذلك لايدخل حتى على مضمر فلايقال حتاه بخلاف الى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الغاية فى حتى لما وجب ان يكون آخر جزء من الشئ اومايلاقى اخر جزء منه والمضمر لايمكن ان يكون جزأ من الشئ بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك فى الى لم يمتنع دخوله على المضمر ※ وذكر فى كتاب بيان حقايق الحروف ان الى لانتهاء له ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهاءبها ولايجوز ان يستعمل حتى فى مقابلة من لايقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الى اصل فى الغاية لاتخرج من معناها الى معنى اخر وحتى ضعيف فى معنى الغاية فانها تخرج الى غيرها من المعانى (قوله) وقد وجدناها تستعمل للغاية جواب عما يقال قد سلمنا ان الاصل فى الكلمة ان تكون موضوعة لمعنى خاص ولكن لانسلم ان ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل ان يكون غيره لكونها مستعملة فى غيره ※ فقال قد وجدناها مستعملة فى الغاية بحيث لاتسقط معنى الغاية عنها وان استعملت فى معان اخر كما سنبين فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلى لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى (قوله) فانه بقى ※ اعلم ان مذهب اكثر النحاة ان مابعد حتى ليس بداخل فيماقبلها كما فى الى ففى قولهم اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصباح لم يؤكل الرأس ومانيم الصباح وذلك لان الاصل فى الغاية ان لاتكون داخلة فى المغيا لماعرف ※ ويؤيده قوله تعالى سلام هى حتى مطلع الفجر فانه ان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة ※ وكذا ان لم يوقف لان سلام الملائكة ينتهى عند طلوع الفجر

باب حتى

هذه كلمة اصلها للغاية فى كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لايسقط ذلك عنه الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها تستعمل للغاية لايسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى كقول الله عزوجل حتى مطلع الفجر وتقول اكلت السمك حتى راسها اى الى راسها فانه بقى اى بقى الراس وهذا على مثال ساير الحقايق

على ماروى فى حديث بن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر فى كبكبة من الملائكة ومعه لوآء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يتفرق الملائكة فى الناس حتى تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر ※ وقد صرح فى شرح الملحة فقيل ما اكل الرأس ومانيم الصباح فى مسئلتى السمكة والبارحة ※ وذهب الامام عبد القاهر الى ان مابعد حتى داخل فيما قبلها نص عليه فى المقتصد فقال ويكون مابعد حتى داخلا فيما قبله الاترى انك اذا قلت اكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيد المعنى ان زيدا قد ضربته ※ قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجائنى القوم حتى زيد ※ وقد صرح بان فى مسائل السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قد اكل الرأس ونيم الصياح ※ وتابعه فى ذلك جار الله فقال فى المفصل ومن حقها ان يدخل مابعدها فيماقبلها ففى مسئلتى السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم الصباح ※ وذلك لان الغرض ان ينقضى الشئ الذى تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى يأتى الفعل على ذلك الشئ كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لايكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ماذكرنا وهو قد فات فى الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ※ ورأيت فى نسخة من شروح النحو ان كلمة حتى اذا كانت للغاية لاتدخل الغاية تحت ماضربت له الغاية وهكذا قال ابن جنى واليه كان يميل الشيخ ابو نصر الصفار والشيخ الامام على البزدوى ولكن لايستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ماضربت له الغاية وان لم يكن لايدخل على هذا نص المبرد فى كتاب المقتضب وابن الوراق فى الفصول والفراء فى المعانى وهكذا ذكر السيرافى ايضا ※ مثال الاول زارنى اشراف البلدة حتى الامير وسبنى الناس حتى العبيد ※ ومثال الثانى قرأت القرأن حتى الصباح فالصباح لايكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى الى ※ فتبين بما ذكرنا ان ماذكر الشيخ فى الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به ايضا ان ماوقع عند البعض ان ماذكره الشيخ سهو لانه خلاف مافى الكتب المشهورة او تصحيف فانه من النفى لامن البقاء ومعناه اكل وهم بين وتكلف ظاهر (قوله) ثم قد يستعمل اى حرف حتى للعطف اى فيه اويضمن يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه ولكن مع قيام معنى الغاية ※ قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة فى تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجاءنى القوم حتى زيد بذلك على تضمنه معنى العطف انك لو حررت كان المعنى صحيحاً وانما يتغير بالعطف الحكم وهو انها تتبع الثانى الاول كالواو ※ ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء ※ اوتحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة ※ وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قد يستعمل للعطف لما بين العطف والغاية من المناسبة مع قيام معنى الغاية تقول جاءنى القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية الاترى الى قولهم

فى ان مابعدها يجب ان يكون مجانسا لماقبلها فلاتقول ضربت القوم حتى حمارا وضربت الرجال حتى امرأة كماتقول ضربت القوم وحمارا وذلك لانها للغاية والدلالة على احد طر فى الشئ ولايتصور ان يكون طرف الشئ من غيره فلوقلت رأيت القوم حتى حمارا كنت جعلت الحمار طرفا للقوم ومنقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير لان الشئ اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من ادنى المراتب واستقو يناها صاعدين ❋ واذا اخذ من اعلى الشئ فادناه طرف له وذلك كالمشاة فى الحاج تأخذ من الاقوياء الراكبين وتنزل فتنتهى الى المشاة وهى منقطع الجنس كما كان الانبياء فى الوجه الاول ❋ وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلمانى حتى فلانة اواعتقت امائى حتى سالما لم يعتق مادخل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء جنسان مختلفان ❋ ولوقال اعتقت سالما حتى مباركا اوحتى مبارك لايعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم ❋ بخلاف مالوقال الى مكان حتى فى هذه المسائل فانهم يعتقون جميعا لامكان حمل الى على معنى مع كما فى قوله تعالى ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف ❋ قولهم استنت الفصال حتى القرعى ❋ الاستنان هوان يرفع يديه ويطرحهما معاوذلك فى حالة العدو ❋ والقرعى جمع قريع وهوالذى به قرع وهو بثرابيض يخرج بالفصال ❋ هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لاينبغى له ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ❋ فجعل عطفا هوغاية لانتهاء الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية ❋ وعلى هذا اى على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية ❋ وقد تدخل اى هذه الكلمة على جملة لاللعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعداما واذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كما فى قول امرئ القيس ❋ شعر ❋ مطوت بهم حتى تكل غزيهم ❋ وحتى الجياد مايقدن بارسان ❋ فالجياد مبتدأ وما يقدن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولوكانت حرف عطف لم يجز دخول حرف آخر عليها كما لم يجز اذا كان حرف عطف قطعا فى قولك ضربت القوم حتى زيدا الا تراك لاتقول ضربت القوم وفعمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد فى كون ما بعدهما مبتدأ ❋ على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها فى هذا المحل للابتداء لاللعطف عند البعض ولهذا اسموها واو الاستيناف والابتداء فهذه جملة هى غاية اى للضرب فانه ينتهى بها ❋ على احتمال ان ينسب اى ذلك الخبر المثبت من جنس ماقبله ❋ اليه اى الى المتكلم (قوله) ومواضعها اى مواقع كلمة حتى فى الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى ادخلها ❋ اوغاية هى جملة مبتدأة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة فى الاصل للغاية فوجب العمل به ماامكن ❋ فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذذاك حرف جر ❋ قلنا انما جاز ذلك لكون ان مقدرا فى ذلك الفعل وان مع الفعل فى حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقديرا ويكون مادخل عليه مجرور المحل بها ❋ وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة ❋ وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصياح فى قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يوجد احد المعنيين لايمكن جعلها للغاية ❋ فاذا قال عبدى حر ان لم تخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك

استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفا هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكت حتى رأسها بالنصب اى اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتداة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهى غاية مع ذلك فان كان خبر المبتداء مذكورا فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ماقبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداة هى غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكه حتى راسها الا ان الخبر غير مذكور هنا فيجب اثباته من جنس ماسبق على احتمال ان ينسب اليه اوالى غيرا عنى حتى رأسها ما كولى اوما كول غيرى ومواضعها فى الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى اوغاية هى جملة مبتدأة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء

لايمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لايمتد فيجعل بمعنى لام كى فاذا اخبره ولم يضربه بر فى يمينه لان شرط البر الاخبار لاغير وقد وجد ❋ ولوقال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربنى اوتشتمنى فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لايصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلايمكن ان يجعل غاية فيحمل على الجزاء ❋ قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لاوجود فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربنى ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين للناس عجزك وضعفك بضربى اياك فاذا كان المقصود نفى فعل الضرب لايمكن ان يجعل غاية ❋ فان لم يستقم فللمجازاة اى ان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين اواحدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كى لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود الجزاء عادة كما ينتهى بوجود الغاية ❋ وهذا اى الحمل على المجازاة انما يكون اذا اصلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل للغاية كقوله ان اضربك حتى تصيح فعبدى حر ❋ وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اى حتى التى للمجازاة فى الافعال نظير حتى العاطفة فى الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه ❋ فان تعذر هذا اى جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض ❋ وعلى هذا اى على المعانى الثلاثة التى ذكرنا ها لها فى الافعال ثبت مسائل اصحابنا فى الزيادات ❋ وحاصله ماذكر فى الذخيرة ان كلمة حتى فى الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط امكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان يكون مادخلت عليه مؤثرا فى انهاء المحلوف عليه ❋ فان تعذر حملها على الغاية تحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص آخر لان فعل نفسه لايصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لايكافى نفسه عادة ❋ فان تعذر ذلك يحمل على العطف ❋ ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع قبل الغاية يحنث فى يمينه ❋ ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود مايصلح سببا لاوجود المسبب ❋ ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر (قوله) تعالى حتى يعطوا الجزية ❋ وحتى تغتسلوا وحتى تستأنسوا كلمة حتى فى هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله عز اسمه قاتلوا وقوله لاتقربوا الصلوة وقوله لاتدخلوا يحتمل الامتداد اذا لمقاتلة تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهيا لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنبا ممتد والاغتسال يصلح منهيا له ❋ وكذا المنع من دخول بيت الغير ممتد والاستيناس وهو الاستيذان يصلح منهيا له (قوله) تعالى وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة اى كيلا يكون فتنة اى محاربة ❋ وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كى لان اخر الكلام لايصلح لانتهاء الصدر اذ القتال واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كى ❋ وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ماذكر فى الكشاف وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة الى ان يؤخذ منهم شرك قط ويكون

فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كى وهذا اذا اصلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية وصلح جزاء وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل اصحابنا فى الزيادات ولهذه الجملة ماخلا المستعار المحض ذكر فى كتاب الله تعالى قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وحتى تغتسلوا هى بمعنى الى وكذلك حتى تستانسوا ومثله كثير وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة وقال

الدين كله و يضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده (قوله) تعالى
وزلزلوا حتى يقول الرسول ❊ اول الاية ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ❊ ام منقطعة ومعنى
الهمزة فيها للتقرير وانكار الحسبان واستبعاده لما ذكر ماكانت عليه الامم من الاختلاف على
النبيين بعدمجئ البينات ❊ ولما فيها معنى التوقع اى اتيان ذلك متوقع منتظر اى احسبتم ان
تدخلوا الجنة من غير بلاء ولامكروه ولما يأتكم مثل الذين اى حالهم التى هى مثل فى الشدة
❊ ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة ❊ والضرآء المرض والجوع ❊ وزلزلوا وازعجوا
ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع ❊ حتى يقول الرسول قرئ
بالنصب والرفع وللنصب وجهان ❊ احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى حركوا بانواع البلايا الى
الغاية التى قال الرسول وهو اليسع اوشعياء متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر
حتى قالوا ذلك ❊ ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة ❊ الا ان نصر الله قريب
على ارادة القول يعنى فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبتهم من عاجل النصر ❊ فعلى هذا الوجه لايكون
فعلهم اى زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول بل ينتهى فعلهم عند مقالته ❊ ولايقال
ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم ❊ لانا نقول لما زلزلوا كان
التزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل
النحو فانهم هم الفاعلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول ❊ على ماهو موضوع
الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعنى ان الغاية علامة على انتهاء المغيا من غير ان يكون لها
اثر فى انتهائه كالميل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من
غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء ❊ اومعناه من غير ان يكون للمغيا اثر فى ايجاد الغاية واثباتها
كحدود الدار اعلام على انتهائها من غير ان يكون للدار اثر فى ايجادها ❊ والوجه الثانى ان يكون
بمعنى لام كى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزلوا لكى يقول الرسول ذلك القول ❊
فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا لمقالته وهو لايوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه ❊
ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجئ البعير يجر بطنه
الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقى فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله اوغاية
وهى جملة مبتدأة (قوله) لان الفعل اى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب ❊ يحتمل الامتداد
بطريق التكرار يعنى لاامتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لايبقى فلايتصور امتداده لكن بعض
الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب ❊ والضرب من هذا
القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان محتملا للامتداد بالطريق
الذى قلنا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لامحالة
فيكون شرط الحنث متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال والله لاقتلن
فلانا وفلان ميت وهو لايعلم بموته لايحنث لان شرط الحنث غير متصور هنا كشرط البر كذا فى بعض
الشروح ❊ وهذه الامور اى الافعال المذكورة من الصيام واشتكاء اليد اى تألمها وشفاعة فلان دخول

وزلزلوا حتى يقول الرسول
بالنصب على وجهين احدهما
الى ان يقول الرسول فلا
يكون فعلهم سببا لمقالة
الرسول وينتهى فعلهم عند
مقالته على ماهو موضوع
الغايات انها اعلام الانتهاء
من غير اثر والثانى وزلزلوا
لكى يقول الرسول فيكون
فعلهم سببا لمقالته وهذا
لايوجب الانتهاء وقرئ
حتى يقول بالرفع على معنى
جملة مبتداءة اى حتى الرسول
يقول ذلك فلايكون فعلهم
سببا ويكون متناهيا به وقال
محمد فى الزيادات فى رجل قال
لرجل عبدى حر ان لم
اضربك حتى تصيح اوحتى
تشتكى يدى اوحتى يشفع
فلان اوحتى تدخل الليل
ان هذه غايات حتى اذا اقلع
قبل الغايات حنث لان الفعل
بطريق التكرار يحتمل
الامتداد فى حكم البر
والكف عنه محتمله فى حكم
الحنث لامحالة وهذه الامور
دلالات الاقلاع عن الضرب

الليلة دلالات الاقلاع اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها ❊
فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا ❊ فان
قيل شرط البر متصور الوجود فى الزمان الثانى فلماذا يحنث فى الحال ❊ قلنا اليمين تقع على اول
الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته فى الحال هذا هو العادة فيتقيد به اليمين ❊
وهذا الذى ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف كما فى الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف
ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك
اوحتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لاعلى حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان
قصده القتل لايذكر لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية
لبيان شدة الضرب معتاد متعارف ❊ ولوقال حتى يغشى عليك اوحتى تبكى كان على حقيقة
الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الائمة رحمه الله (قوله) حتى تغذينى
لايصلح دليلا على الانتهاء ❊ التغذية لاتصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس
بمستدام ايضا الاترى انه لايصح ضرب المدة فيه ففات شرطا الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا
للتغذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان
مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق شيئا فكانما زار ميتا ❊ والتغذية
صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان ❊ وقوله على وجه يصلح سببا
للجزآء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه
ليضربه اويشتمه اويوذيه فانه لايصلح سببا للتغذية فلايكون شرطا للبر ❊ وكذا الحكم فى قوله
ان لم تأتنى حتى اغذيك ❊ ولوقال عبدى حر ان لم اتك حتى اتغذى عندك اوقال ان لم تأتنى
حتى تغذينى فعبدى حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه ❊ لان هذا الفعل
اى التغذى من غذاء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام لودعيت الى كراع لاجبت
الاترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى اوجس الخليل صلوات الله
عليه خيفة فى نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لايصلح منهيا للاتيان
❊ اوالمراد من الفعل التغذية اى التغذية التى يبتنى عليها التغذى احسان لماذكرنا فلاتصلح
غاية للاتيان بل هى داعية اليه اذ الانسان عبيد الاحسان فلايمكن حمل حتى على الغاية
ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لايصلح جزآء لاتيانه فتعذر حمله
على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء اوبمعنى ثم وان التعقيب يناسب معنى الغاية
فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لوقال ان لم آتك فاتغذ عندك (قوله)
حتى اذا اتاه فلم يتغذ الى آخره ❊ اعلم ان هذه المسئلة على وجهين ❊ اما ان وقت باليوم
بان قال ان لم اتك اليوم حتى اتغذى عندك ❊ اولم يوقت ❊ فان وقت فشرط البر وجود الفعلين
فى اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه فى اليوم وتغذى عنده فى ذلك اليوم
متصلا بالاتيان اومتراخيا عنه كان بارالوجود شرط البر ❊ الا اذا عنى الفور فيشترط وجود

فوجب العمل بحقيقتها
فصار شرط الحنث الكف
عنه قبل الغاية ولو قال عبدى
حران لم اتك حتى تغذينى
فاتاه فلم يغذه لم يحنث لان
قوله حتى تغذينى لايصلح
دليلا على الانتهاء بل هو
داع الى زيادة الاتيان
والاتيان يصلح سببا والغذاء
يصلح جزاء فحمل عليه
لان جزاء السبب غايته
فاستقام العمل به فصار
شرط بره فعل الاتيان على
وجه يصلح سببا للجزاء
بالغذاء وقد وجد ولو قال
عبدى حران لم آتك حتى
اتغذ عندك كان هذا للعطف
المحض لان هذا الفعل
احسان فلايصلح غاية
للاتيان ولايصلح اتيانه
سببا لفعله ولافعله جزاء لاتيان
نفسه فاذا كان كذلك حمل
على العطف المحض وكذلك
ان لم اتك حتى اغذيك فصار
كانه قال ان لم اتك فاتغذ عندك
حتى اذا اتاه فلم يتغذ

الفعلين بصفة الاتصال ❊ وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين فى العمر بصفة الاتصال او التراخى اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما فى العمر هذا حاصل ماذكر فى عامة نسخ الزيادات ❊ وهكذا ذكر الشيخ فى شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آتك حتى اتغذى عندك اليوم اوان لم تأتنى حتى تتغذى عندك اليوم فكذا فاتاه ثم لم يتغذ عنده فى ذلك اليوم حنث لان شرط البر وجود الامرين فى اليوم و لم يوجد ❊ وان لم يوقت باليوم لا يحنث لانه يرجى البر وهو التغذى فى وقت آخر و هكذا ذكر شمس الائمة فى شرح الزيادات ايضا ❊ واذا تحققت هذا علمت ان فى قوله فى الكتاب حتى اذا اتاه فلم يتغذ ثم تغذى من بعد غير متراخ فقد بر نوع اشتباه لان لقوله فلم يتغذ مع قوله تغذى من بعد غير متراخ نوع منافاة ❊ وظنى ان المسئلة كانت موضوعة فى الكتاب فى اليوم مثلها فى اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات يسقط لفظ اليوم عن قلم الكاتب ❊ وعلى ذلك التقدير كان معنى ماذكر فى الكتاب حتى اذا اتاه اى فى اليوم ❊ فلم يتغذ عنده اى على فور الاتيان ❊ ثم تغذى من بعد اى من بعد ان لم يتغذ على الفور ❊ غير متراخ اى عن اليوم فقد بر ❊ وان لم يتغذ فى اليوم اصلا حنث ❊ فاما اذا اجريناها على اطلاقها كما هو المذكور فى الكتاب فانا لاادرى معنى قوله غير متراخ اذ لو قدرت غير متراخ عن الاتيان لايستقيم ذلك مع قوله فلم يتغذ ولو قدرت غير متراخ عن العمر لافائدة فيه اذ لايتصور التغذى متراخيا عن العمر ❊ وفى بعض الحواشى ثم تغذى من تغذ غير متراخ اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته (قوله) وهذه استعارة اى استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد فى كلامهم فانهم لايقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا اوثم عمرا وكان ينبغى ان لا يجوز لانها من باب اللغة ولم يوجد فى لغتهم لكن هذه استعاره اقترحها محمد اى استخرجها بقريحته على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة اللغة مثل ابى عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنيا عن الدليل ❊ اذا قالت حذام فصدقوها ❊ فان القول ماقالت حذام ❊ وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هى الشمس كذا قاله محمد بن الحسن على ان فى الاستعارة لايشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستعارة على مامر بيانه وقد وجد لما ذكر فى الكتاب ❊ وهذا اى ماذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا ❊ فى غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع للنكاح والعتاق للطلاق والحوالة للوكالة ونحوها ❊ واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى الفاء اى بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة للغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما ❊ والامام العتابى جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءنى القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال فى قوله ان لم اتك اليوم حتى اتغذى عندك تقديره ان لم اتك اليوم واتغذى عندك والله اعلم

ثم تغذى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغذ اصلا حنث وهذه استعارة لايوجد لها ذكر فى كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بين العطف والغاية مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا اختلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته و هذا على مثال استعارات اصحابنا فى غير هذا الباب وينبغى ان يجوز على هذا جاءنى زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو ولان الغاية تجانس التعقيب

﴿ باب حروف الجر ﴾

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيدا واسما الى اسم نحو المال لزيد ❊ وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تفضى بمعانى الافعال الى الاسماء ❊ الباء للالصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل فى اللغة كالنص فى احكام الشرع ❊ وليكون عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى نفيا للاشتراك ❊ هوله حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا ❊ ثم الالصاق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففى قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ❊ ولما كان المقصود فى الالصاق ايصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشئ ❊ ولهذا صحبت الباء الاثمان اى لما ذكرنا انها للالصاق وان الالصاق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو التبع صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود فى البيع بل هو تبع بمنزلة الالة ❊ الاترى ان الغرض الاصلى فى البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لابما هو ثمن لانه فى الغالب من النقود وهى ليست ينتفع بها فى ذواتها وانما هى وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشئ ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولايجوز بيع ماليس عنده ❊ اذا ادخل الباء فى الكر الموصوف صار ثمنا بدلالة الباء وينعقد البيع مساومة ووجب الكر فى الذمة حالا كما اذا سمى دراهم اودنانير لان المكيل والموزون مما يجب فى الذمة ويصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان ❊ وان ادخل الباء فى العبد المشار واضاف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما ويصير العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن فى السلم ويصير الكر مبيعا لاضافة العقد اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال فى المجلس وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض وبيان مكان الايفاء عند ابى حنيفة رحمه الله (قوله) ان اخبرتنى بقدوم فلان الى اخره ❊ قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذى يبلغه والثانى الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتنى بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لاحقيقة ولامجازا لان المشغول لايشغل فاحتيج الى مفعول اخر هو كلام كانه قال ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدومه فبقى القدوم واقعا على حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم لايتصور قبل وجوده والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده ❊ فاما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم فالمخبر به هو القدوم وهو المفعول والقدوم بحقيقته لايصلح مفعول الخبر فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للحنث كانه قال ان تكلمت بهذا فعبدى حر ❊ ولايلزم عليه قوله ان كنت تحبينى بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان محبته لم يلتصق بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على مافى القلب فلم يلتفت

﴿ باب حروف الجر ﴾

اما الباء فللالصاق هو معناه بدلالة استعمال العرب وليكون معنى تخصه هوله حقيقة ولهذا صحبت الباء الاثمان فيمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها ان الكر ثمن يصح الاستبدال به بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة و وصفها بهذا العبد انه يصير سلما لايصح الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصقه بالكر فصار الكر شرطا يلصق به الاصل وهذا حد الاثمان التى هى شروط واتباع ولذلك قلنا فى قول الرجل ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر انه يقع على الحق

اليه فاماالقدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به ☼ وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتى ان فلانا
قدم فعبدى حر فاعلمه حيث لم يحنث الاان يكون حقا كما لوقال ان اعلمتنى بقدومه لان الاعلام
مايفيد العلم والباطل لايسمى علما و نما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما
☼فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا وكيف تصبر على مالم تحط به خبرا
اى علما الاترى ان الخبير من اسماء الله تعالى كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار
الخفية ولهذا سمى الاكار خبيرا لعلمه بخبايا الارض ومنه سمى الامتحان اختبارا فكان
الاخبار والاعلام سواء فينبغى ان يقع على الحق فى الصورتين كما فى الاعلام ☼ قلنا الحقيقة
ماذكرت لكن الخبر قد استعمل فى العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الحق
والكذب الاترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولايقال مثل ذلك فى العلم فلهذا افترقا
(قوله) لان ماصحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر اى الاخبار لكونه معمول الباء فلا يصلح
معمولا لشئ اخر ☼ ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لايصح معمولا لعامل اخر فى الظاهر
ولكن لانسلم انه لايصح معمولا لشئ اخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء
ومنصوب المحل بالفعل الاترى ان فى قوله اخبرنى بهذا الخبر زيد كان الظرف وهو الجار
والمجرور المفعول الثانى من غير اضمار شئ اخر اذلا يستقيم فيه اخبرنى خبرا ملصقا بهذا
الخبر زيد فكذا هذا ☼ ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالصاق حقيقة وقد يجئ للتعدية بمعنى
الهمزة كقولك ذهب به وخرج به اى اذهبه واخرجه والاخبار مما يتعدى الى المفعول الثانى
بنفسه وبالباء ففيما امكن جعله متعديا بنفسه وجب القول به لتبقى الباء على حقيقتها وان لم يمكن
ذلك جعل متعديا بالباء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وماذكرت من القبيل الثانى فلذلك
افترقا ☼ وان مع مابعدها مصدر اى فى تأويل المصدر كما فى قولك اعجبنى ان زيدا قام اوقائم
وبلغنى ان عمرا منطلق معناه اعجبنى قيام زيد وبلغنى انطلاق عمرو واذا كان فى معنى المصدر
صار فى تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اى الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان
لاحقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول ☼
يوضحه ان فى قولك ضربت زيدا لايكون مسمى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لايتأثر بالقول
حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لا تصلح مفعول اخبرتنى لانه قول والقدوم فعل الاان
مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم ههنا لا يصلح ان يكون
متأثرا بمدلول اخبرتنى وهو حقيقة الاخبار لان حقيقته التكلم بالخبر وذلك لا يعدوا فى القدوم
بوجه فلذلك لايصلح مفعولا له ☼ واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرتنى ان فلانا قدم ان
تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر مايصلح دليلا على وجود المخبر به لامايوجب وجوده لامحالة
فصار شرط الحنث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك فى الاخبار كاذبا فيحنث
(قوله) ولهذا اى ولان الباء للالصاق ☼ قالوا يعنى اصحابنا فى قول الرجل انت طالق بمشية
الله وبارادته انها لاتطلق اصلا لان الالصاق يؤدى معنى الشرط اى يفضى اليه ☼ وذلك لانه

لان ماصحبه الباء لايصلح
مفعول الخبر ولكن مفعول
الخبر محذوف بدلالة
حرف الالصاق كما يقول
بسم الله اى بدأت به فيكون
معناه ان اخبرتنى ان
فلانا قدم فانه يتناول
الكذب ايضا لانه غير
مشغول بالباء فصلح مفعولا
وان مابعدها مصدر ومعناه
ان اخبرتنى خبرا ملصقا
بقدومه والقدوم اسم
لفعل موجود بخلاف قوله
ان اخبرتنى قدومه ومفعول
الخبر كلام لافعل فصار
المفعول الثانى التكلم بقدومه
وذلك دليل الوجود
لاموجب له لامحالة ولهذا
قالوا فى قول الرجل انت
طالق بمشية الله وبارادته
انه بمعنى الشرط لان
الالصاق يؤدى معنى
الشرط ويفضى اليه وكذلك
اخواتها على ما قال
فى الزيادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لايقع قبل المشية اذلا يتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى
الشرط اذلا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال للايجاب لما عرف فلهذا
لايقع شئ كما لو قال ان شاء الله ☼ ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا وتمليكا
بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم ☼ وكذلك اخواتها اى امثال المشية كالرضا
والمحبة ☼ على ماذكر فى الزيادات ☼ المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضاء والمحبة
والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى
العبد ايضا ففى الاربعة الاولى ان اضيفت الى الله تعالى لايقع شئ وان اضيفت الى العبد كان تمليكا
فيقتصر على مجلس العلم وفى الستة الباقية يقع الطلاق فى الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل
اوالى العبد ☼ وذلك لان معنى قوله يأمر فلان اوبحكمه اوباذنه اوبعلمه يامر فلان اياى اويحكم
فلان على بذلك اوياذن فلان لى بذلك اويعلم فلان منى ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع
ولايمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لوقال لفلان احكم اوآمر واعلم وآذن لايكون شئ منه
تخييرا بل يكون قوله احكم الزاما له ذلك وفيما تقدم لوقال شيئا كان تخييرا فكذلك قوله بمشية فلان يكون
تخييرا منه لفلان كذا فى زيادات شمس الائمة ☼ فان قيل هلا حملت الباء فى مسئلة المشية واخواتها
على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى جزاء بما كسبا ☼ ذلك بما عصوا ☼ جزيناهم
ببغيهم واذا حملت على السبب تطلق فى الحال كما لوقال انت طالق لمشية الله اولمشية فلان لان التعليل
يدل على تحقق الايقاع لاعلى انتفائه ☼ قلنا الحمل على ماذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى
الالصاق لان فى الالصاق معنى الترتب لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به
والترتب الزمانى فى الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارن للمعلول
زمانا (قوله) وقال الشافعى الى اخره ☼ ذهب بعض اصحاب الشافعى الى ان الباء فى قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت فى المحل افادت التبعيض لغة يقال مسحت الرأس اذا
استوعبته ومسحت بالرأس اى ببعضه هذا هو المفهوم منه فى عرف الاستعمال ☼ ولان الاستيعاب
ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادا يتأدى
الواجب بادنى ماينطلق عليه الاسم كما لوقال امسحوا بعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب بثلثة
اصابع اوبربع الرأس زيادة على النص بالرأى اوبخبر الواحد فيكون مردودا ☼ ولامعنى لقول
من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولايتأدى به الفرض بالاتفاق
فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبى وهو
ماروى انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته بيانا له ☼ لانه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب
الواجب عندى الالعدم حصول مسح البعض فانه لواستوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل
غسل اليدين لايعتد به عندى لفوات الترتيب فكذا ههنا ☼ وقال مالك رحمه الله الباء صلة
اى مزيدة زيدت للتأكيد كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن وقوله عز اسمه ولاتلقوا بأيديكم
الى التهلكة اى لاتلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لوقيل
وامسحوا رؤسكم ☼ قال وماقلناه وان كان فيه عمل بالمجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعى الباء للتبعيض
فى قول الله تعالى وامسحوا
برؤسكم حتى اوجب مسح
بعض الرأس وقال مالك
رحمه الله الباء صلة لان المسح
فعل متعد فيؤكد بالباء كقوله
تعالى تنبت بالدهن فيصير
تقديره وامسحوا رؤسكم

العهدة بيقين فكان الاخذ به اولى على انا ان عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكله لا لبعضه فيقتضى مسح جميع الرأس (قوله وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له اى القول بالتبعيض كلام عن تشهى لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء التبعيض لوجب التكرار اى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد * والاشتراك ايضا لان الباء للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظ واحد دالا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل لما مر غير مرة * هذا رد الكلام القائلين بالتبعيض وقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة رد لقول مالك اى اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة فى موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه فى موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها فى هذه الآية كما هو اصلها * وبيان هذا اى بيان انها للالصاق فى الاية وان التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء فى الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحايط بيدى او مسحت بيدى الحائط واذا دخلت فى المحل كان الفعل متعديا الى الالة ولهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن بهذه الالة * واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضى هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما ظنه مالك * لانه اى المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف الى اليد * والواو فى قوله هو غير مضاف للحال والجملة فى معنى التعليل * لكنه اى لكن هذا الكلام يقتضى وضع الة المسح على الرأس والصاقها به * وذلك اى وضع الالة لا يستوعب الرأس فى العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة * الا ان على هذا التفسير لا يصلح قوله فصار المراد به اكثر اليد نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب فى لا يستوعبه عائدا الى الآلة على تأويل المذكور اى الوضع لا يستوعب الالة فى العادات يعنى هذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح متناولا لكل الالة لكن فى العادة لا يوضع الالة بجميع اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان فى المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر الذى يحكى حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع * فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط اى صار التبعيض مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بالة المسح او باكثرها لا ان يكون مطلق التبعيض مرادا عملا بالباء كما قال الشافعى رحمه الله * وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واذا قرنت الباء بمحل المسح يتعدى الفعل الى الالة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الالة ينزل منزلة الكمال فيتادى المسح بالصاق ثلاثة اصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض انما ثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء * وذكر فى بعض نسخ اصول الفقه لمشايخنا بهذه العبارة قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ادخل حرف الباء فى المحل فيتعدى الفعل الى الالة وهى اليد كانه قيل وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع ينقسم آحاد هذا على آحاد ذلك فيصير كانه سبحانه قال وليمسح كل واحد منكم برأسه يده

وقلنا اما القول بالتبعيض فلا اصل له فى اللغة والموضوع للتبعيض كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك لا يثبت فى الكلام اصلا وانما هو من العوارض فلا يصار الى الغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد الا بضرورة بل هذه الباء للالصاق وبيان هذا ان الباء اذا دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت الحائط بيدى فيتناول كله لانه اضيف الى جملته ومسحت رأس اليتيم بيدى واذا دخل حرف الالصاق فى محل المسح بقى الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها برؤسكم فلا تقتضى استيعاب الرأس وهو غير مضاف اليه لكنه يقتضى وضع الة المسح وذلك لا يستوعبه فى العادات فيصير المراد به اكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط

فاذا وضع اليد على الرأس جاز لانه وجد المسح * ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض باقامة الاكثر لا بحرف الباء * وذكر الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه ان الباء للالصاق ههنا كما فى قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الباء متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الالصاق به لانه ينعدم كما وجد وانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف فى الفعل هو الالصاق فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الالصاق فيه والمحل انما يراعى لتصور هذا المقصود لا ان يكون مقصودا بنفسه وما يراعى لتحصيل المقصود انما يراعى بقدر ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا ان يكون المراد منه البعض لغة * واعلم ان لمشايخنا رحمهم الله فى تقدير فرض المسح طريقين * احدهما ما ذكره الشيخ فى الكتاب * والثانى ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض فى عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغى ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذى قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الايات الثلاث فى فرض القراءة صار البعض مجملا فيتعرف بالسنة وهى توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الا ان فى اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصوم لم يسلموا الاجمال فى الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذى بينا لانه اسلم (قوله) واما الاستيعاب الى اخره جواب عما يقال قد دخلت الباء فى قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فى المحل وقد شرط فيه الاستيعاب كما فى الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء فى المحل ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبمثلها يزاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اى زائدة بهذه الدلالة مثلها فى قوله تعالى تنبت بالدهن فصار كانه قيل فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب وبدلالة الكتاب دل على اشتراط الاستيعاب ايضا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل اى الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد فى العضوين مقام الغسل والمسح بالماء فى الاعضاء الاربعة فنصف الحلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكمن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة او ابرأه عن خمسة يجب الباقى بصفة الاصل فى الجودة والرداءة ثم الاستيعاب فى غسل هذين العضوين واجب بالنص فكذا فيما قام مقامه على ان فى رواية الحسن عن ابى حنيفة لا يشترط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان فى الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما فى مسح الخف والرأس (قوله) وعلى هذا اى يبتنى على ان الباء للالصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذنى فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى لان معناه لا تخرجى خروجا

فاما الاستيعاب فى التيمم مع قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة ان النبى عليه السلام قال فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفاً عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان وعلى هذا قول الرجل ان خرجت من الدار الا باذنى انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق

فصار عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج داخلا فى الحظر فاذا فعلت وجب الجزاء كمالو قال ان خرجت الا بقناع او بملاءة فانت طالق فمتى خرجت بقناع اوبملاءة لم تطلق ولم يسقط الحظر حتى لو خرجت بغير قناع اوملاءة طلقت فكذا هذا ✻ وقوله فاقتضى ملصقا به اى شيئا يلتصق بالاذن اذلا بدللجار والمجرور من متعلق ✻ وهو اى الشئ الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام عليه ✻ فصارعا ماای صار الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناول كل خرجة وصفت بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة فى الاثبات لعموم صفته كمامر تقريره فى قوله لااتزوج الاامرأة كوفية ✻ وذلك اى جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم ✻ لانه اى المستثنى وهو الاذن خلاف جنسه اى جنس المستثنى منه وهو الخروج ✻ الاترى انه لايستقيم اظهار الخروج ههنا بخلاف قوله الاباذنى فانه يستقيم ان يقول الاخروجا باذنى ولوقال الاخروجا ان آذن لك كان كلاما مختلا ✻ قال الشيخ رحمه الله فى شرح الجامع ولوقال الاان آذن فهو بمنزلة حتى عندنا حتى لواذن فى الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث وهو بمنزلة قوله الاباذنى ✻ واحتج بقول الله تعالى لاتدخلوا بيوت النبى الاان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا ✻ ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الابصلة فوجب تقدير الصلة فيه وهى الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذنى ✻ قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به واجب ماامكن لانه حقيقة والغاية مجاز ✻ واحتج اصحابنا بقول الله تعالى الاان تغمضوا فيه ✻ والاان يحاط بكم ومعناه الغاية ✻ ولان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثناء متعذرة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج و ذلك باطل فعمل بمجازه وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ماوراء الغاية على خلاف المغيا كما ان حكم ماوراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال لفلان على الف درهم الامائة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت فى تسعمائة فيجعل غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذنى لان حرف الالصاق يقتضى ملصقا فى كلام العرب وحذفه سائغ لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالصاق كما فى بسم الله اى بدأت اوابدأ به فكذلك ههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذى به تحقيق الاستثناء فكانه قال الاخروجا باذنى يصح الاستثناء فاما ههنا فليس فى الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل فلذلك تعذرت حقيقته فتعين مجازه ✻ ولا يلزم على ماذكرنا قوله تعالى الاان يؤذن لكم لان التكرار ثمه ماجاء من لفظ الان لانه لوذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا بل التكرار عرف بقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى ✻ فان نوى بقوله الاان آذن الاباذنى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالصاق سائغ وفيه تشديد عليه فيصدق ✻ وان نوى فى قوله الاباذنى الاذن مرة صحت ايضا لان الاستثناء يفيد مايفيد الغاية وهو اخراج بعض ماتناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابهة فى المعنى

فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار عاماً فاما قوله الاان آذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه وذلك غير مستقيم لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية

فيصدق ديانة لاقضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا فى الجامع البرهانى وغيره (قوله) واما على الى اخره ✻ كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ولهذا يخاطب بالمجلس العالى والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه ✻ ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه ولذا يقال ركبه دين ✻ وهو معنى قوله فصار موضوعا للايجاب والالزام فى قوله لفلان على الف درهم يعنى لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء فى لفلان على كذا فى الايجاب دون غيره كانت فى مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع ✻ انه دين اى الثابت به دين لاغير لان الاستعلاء فيه ✻ الاان يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف وديعة فحينئذ لايثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فى الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة ✻ وقوله انه دين كلام مستأنف ولوقيل بالواو لكان احسن ✻ وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فللالزام باعتبار اصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة من علو الشئ على الشئ وارتفاعه فوقه وذلك قضية الوجوب واللزوم ولهذا لوقال لفلان على الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الاان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة اللزوم فى الدين ✻ ثم انها قد تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشئ اذا لزم الشئ كان ملتصقا به لامحالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم ✻ قال الامام عبد القاهر على فى قولك مررت على زيد اوصل الفعل الذى هو مررت الى الاسم الذى هو زيد كما يفعل الباء كذلك فى قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا الوجه ✻ وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها فى الشرط بمنزلة الحقيقة ✻ فاذا استعملت فى المعاوضات المحضة وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال ✻ والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة ✻ والنكاح فانه معاوضة مال بماليس بمال كانت بمعنى الباء التى تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر بحقيقتها تحمل على مايليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال فى الوجوب ولاتحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لاتحتمل التعليق بالخطر لمافيه من معنى القمار فتحمل على ماتحتمله تصحيحا للكلام ✻ واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله ✻ واعلم ان ماثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشئ مقابلا للشئ قبل مقابلة ذلك الشئ اياه وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب وماثبت بطريق المعاقبة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلابد ان يثبت اولا ثم يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزأ من المعوض واجزاء الشرط لايتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقتان بدخول

واما على فانها وضعت لوقوع الشئ على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار هو موضوعا للايجاب والالزام فى قول الرجل لفلان على الف درهم انه دين الاان يصل به الوديعة فان دخلت فى المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت فى البيع والاجارة والنكاح لان اللزوم يناسب الالصاق فاستعير له واذا استعملت فى الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى ان من قالت له امرأته طلقنى ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شئ

الدارين فلوثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين ودخول الدارين شرط واحد فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد ۞ اذاعرفت هذا قلنااذا قالت لزوجها طلقنى ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابى حنيفة رحمه الله حتى لوطلقها واحدة لايلزمها شئ وكان الطلاق رجعيا ۞ وعندهما تحمل على الباء حتى لوطلقهـا واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كمالوقالت طلقنى ثلثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لهاان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليهـا عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقدصدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياهاودلالة الحال عليها وصاركقوله احمل هذا الطعام الى منزلى على درهم فانها تحمل على الباء وكمالوقالت طلقنى وضرتى على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر مايخصهـا من الالف كمالوقالت بالف ۞ وقال ابوحنيفة رحمه الله كلمة على للزوم كمابينا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين مالزمها وهوالالف مقابلة لينعقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولاثم يجب المال اويجب المال ثم يقع الطلاق ۞ وذلك اى التعـاقب معنى الشرط والجزاء لامعنى المعاوضة فصارمعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمـل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من الحمل على الباء ۞ وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا ۞ لان الطلاق وان دخله المال والمال غيرقابل للتعليق بالشرط يصلح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع ۞ والفاء فى قوله فيصلح زآئدة وقعت غيرموقعها لانهالاتدخل فى خبران ۞ حتى ان جانب الزوج يمين يعنى لوابتدأ الزوج فقال طلقتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لايمكنه الرجوع قبل كلام المرأة ولايقتصر على مجلس الزوج ولايكون يمينا الابان قدرمعنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت الفا فانت طالق ثلاثا فعرفنا ان دخول المـال فى الطلاق لا يمنع معنى التعليق ۞ واذا كان كذلك يجعل قولها طلقنى ثلثـا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كانها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف وطلبا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث ۞ فاذاخالف اى الزوج امرهالم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولابعضه لعدم صحة انقسام المشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير مافى الكتاب على وجه التقريب ۞ وفى لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال فيصير هذا اى قولها طلقنى ثلثا على الف منهـا طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هـو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منهـا من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كانهـا قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف ۞ فينبغى ان يقال فيصير هذا تعليقا للزوم المـال بالثلاث ۞ ولامطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط ۞ وفى التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث الالف كمافى قولها بالف درهم وقال ابوحنيفة رحمه الله كلمة على للزوم على ماقلناوليس بين الواقع وبين مالزمهـا مقابلة بل بينهما معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء فصارهذا بمنزلة حقيقـة هذه الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال فيصلح تعليقه بالشروط حتى ان جانب الزوج يمين فيصير هذامنها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث

وطلب ايجـاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لتأديته الى معنى المعاوضة فى الاخرة فيصير هذا منهـا تعليقا للمال بشرط الثلاث فى ضمن لطلب فاذا خالف لم يجب ۞ وذكر الشيخ فى شرح الجامع الصغير ولابى حنيفة رحمه الله ان على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزآء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هى للشرط وصار بحكم الاتحاد دخولهـا على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقنى ثلثا وهناك لايجب شئ الابايقـاع الثلاث فكذلك ههنا ۞ وذكر فى الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزآء اذا خرج مخرج الجواب لالاثبات العوض كقولك اكرمنى على ان اكرمك معناه ان اكرمتنى اكرمك فاذا دخلت على الايجـابات اوالعدات لاتقتضى مقابلة فلا يجب المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كمالوقالت ان طلقتنى فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع ۞ بخلاف البآء فانها للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان المبدل وهو الطلاق ليس يصـالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به اصلا ۞ وانما حملناها على المقابلة فى مسئلة طلاق الضرة معها على الف لانا ان حملناها على الجزآء والمعاقبة كان البدل كله عليها كما لوقالت ان طلقتنـا فلك الف وان حملناها على المقابلة وجب بعض البدل عليها اذا قبلت ولايكون عليها الاالنصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذلافائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فالفائدة لها اكثر فى ان يجعل الالف جزآء حتى لايلزمها شئ ببعض الطلاق ۞ ومما يؤيد مذهب ابى حنيفة رحمه الله ماذكر فى السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب سنـة على الف دينار جازت الموادعة ۞ فان رأى الامام المصلحة فى ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقاتلهم ۞ وان كان مضى نصف السنة ففى القياس يرد نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم ۞ وفى الاستحسان يرد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادعة فى جميع المدة والجزآء انما يثبت باعتبار الشرط جملة ولايتوزع على اجزآئه وكلمة على للشرط فى الحقيقة والموادعة فى الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذالم يسـلم لهم الموادعة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم ۞ وان كان وادعهم ثاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادعة بعد مضى سنة فانه يرد عليهم الالفين لان الموادعة كانت ههنا بحرف الباء وهى تصحب الاعواض فينقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسـد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب فى ضمن مايصح فيه التعليق وماثبت فى ضمن شئ لايعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل ۞ فوجب العمل بمجازه

فاذا خالف لم يجب وفى المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه

وهو ان يجعل بمعنى الباء (قوله) قال الله تعالى متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة حقيق على ان لااقول على الله الا الحق اى انى جدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق ❊ وقال تعالى يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه ❊ فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لااقول على الله الا الحق ❊ اوضمن حقيق معنى حريص فاستقام على صلة له ❊ اوهو مبالغة من موسى عليه السلام فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال انى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائله والقائم به ولايرضى الا بمثلى ناطقا به ❊ وكذا قالوا فى قوله تعالى يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا على ان صلة المبايعة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذالمبايعة توكيل كالشرط توسع الفقهاء فى ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط (قوله) فامامن فللتبعيض ❊ ذكر النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان ❊ وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم ❊ وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج ❊ وقد تكون مزيدة كقولك ماجاءنى من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع الاخذ وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غيرانها فى الدراهم افادت التبعيض لانه ممكن فيها ولم تفده فى قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذلايصح ان يكون خارجا منهما وغير خارج ❊ وكذا فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس اذالرجس من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان بين ماهو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان ❊ وكذا قولك ماجاءنى من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى ❊ ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط ❊ وذكر الشيخ فى جامعه ايضا ان كلمة من ليست عينها بمعنى التبعيض ولكنها للانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض ❊ وهذا هو المختار الان بعض الفقهاء لماوجدوها اكثر استعمالا فى التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ ههنا فقال هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لماقلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه ❊ ورايت فى بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة ❊ ومسائله كثيرة ❊ منها ماذكر فى الجامع رجل قال ان كان مافى يدى من الدراهم الاثلثة اوغير ثلثة اوسوى ثلثة فجميع مافى يدى صدقة فى المساكين فاذا فى يده اربعة دراهم اوخمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله ❊ ولوقال ان كان فى يدى دراهم الا ثلثة والمسئلة بحالها لاشئ عليه لانه جعل شرط حنثه فى المسئلة الاولى ان يكون فى يده غير الثلاثة مايكون من الدراهم والدرهم

قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا واما من فللتبعيض هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لماقلنا وقد ذكرنا مسائلها فى قوله اعتق من عبيدى من شئت ومايجرى مجراه ومسائله كثيرة

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حنثه فى المسئلة الثانية ان يكون فى يده غير الثلاثة ممايطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لاينطلق على الدرهم والدرهمين (قوله) واما الى فلانتهاء الغاية ❊ هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداه ويقول الرجل انما انا اليك اى انت غايتى وتقول قمت الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة فى اللغة ❊ وقد يجئ لمعنى المصاحبة كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع فى التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل فى الاية ضمن معنى الضم اذالنهى لايختص بالاكل فعدى بالى اى لاتضموها الى اموالكم فى الانفاق حتى لاتفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة بمالايحل وتسوية بينه وبين الحلال ❊ اوالمعنى لاينته اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة فعل الانتهاء ❊ وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضما الى الذود ابل ❊ ولذلك اى ولانها وضعت لانتهاء الغاية استعملت فى آجال الديون غاياتها ❊ واعلم ان كلمة الى اذادخلت فى الازمنة قدتكون للتوقيت وهو الاصل وقدتكون للتاجيل والتاخير ❊ ومعنى التوقيت ان يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ولو لا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لااكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذلولاه لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر ❊ ومعنى التأخير والتأجيل ان لايكون الشئ ثابتا فى الحال مع وجود مايوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا فى الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضى الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة فى الحال وبعد الشهر ايضا مالم يسقط الدين بالاداء اوالابراء ❊ فاذاقال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق فى الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق فى الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه ممالايمتد فيقع الطلاق ويلغوا التوقيت ❊ وان نوى التأخير يتاخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذالطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل فى التأخير كما تستعمل فى التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر ❊ وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر وهو رواية عن ابى يوسف رحمهما الله لان الى للتاجيل اوللتوقيت وكل ذلك صفة لموجود فلابد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لايقبله الاترى انه لوباع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل بعد الثبوت ❊ وعندنا يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لان الى كما تدخل فى الشئ لتوقيته تدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فيقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة وللماجل بحول تاجل الوجوب لاالزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لاتقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله ❊ بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتاجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت فى الآجال واذا دخلت فى الطلاق فى قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز وقع وان نوى الاضافة تاخر وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر رحمه الله لان الى للتاجيل والتاجيل لايمنع الوقوع وقلنا ان التاجيل لتاخير مايدخله وهنا دخل على اصل الطلاق فاوجب تاخيره

❊ وبخلاف اليمين الموقتة الى شهر لان اليمين ثابتة للحال و تقبل التوقيت فتتوقت كالاجارة فاما انعقاد اليمين فلايقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا فى الاسرار ❊ وبيان ماذكر فى الكتاب ان التأجيل لتأخير مايدخل فيه كتا جيل الدين وههنـا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل فى قوله انت طالق كما دخل فى قوله بعتك بالف الى شهر فى الالف الا ان ثبوت نفس الدين لايقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاوجب تأخيره (قوله) والاصل فى الغاية الى اخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة فى حكم المغيا كالليل فى الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرفق فى غسل اليد لابد من ضابط لذلك ❊ فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولاتكون مفتقرة فى وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لايمكن ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحايط فان الغايتين لاتدخلان فى البيع والاقرار ❊ ولا يلزم على هذا قوله سبحانه سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبى عليه السلام دخل المسجد الاقصى ❊ لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لابموجب هذا الكلام ❊ الا ان يكون استثناء من قوله لم يدخل فى الحكم اى لاتدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جميعاً فحينئذ تدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لايتناول الا البعض منهما كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ماوراءها ضرورة والاسم يتنـاول موضع الغاية فبقى داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه ❊ مثل ماقلنا فى المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلمـاء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ماوراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلاتدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدى فى التيمم الايدى الى الاباط كذا فى مبسوط المبسوط ❊ فان قيل لابد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا فى هذه الاية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولامضمر ❊ قلنا تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مدالحكم كماقال زفر رحمه الله فالمرفق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعانى دون الظواهر ❊ وذكر صاحب الكشاف فيه فى تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فامادخولها فى الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل ❊ فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولودخلت الميسرة فيه لكان منظرا فى كلتى الحالتين معسرا وموسرا فتبطل الغاية ❊ وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذ لودخل الليل لوجب الوصال ❊ ومما يدل على الدخول قولك قرات القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سيق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكعبين لادليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل فى الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل فى الحكم مثل قول الرجل من هذا البستان الى هذا البستان وقول الله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لاخراج ماوراءها فيبقى داخلا بمطلق الاسم مثل ماقلنا فى المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها ❊ ولهذا اى ولما ذكرنا ان الصدر اذا كان متنا ولا للجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا باع بشرط الخيار الى الغد اوالى الليل اوالى الظهر تدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لوشرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسـد العقد الا ترى انه لواسقط الخيار فى الثلاث عنده وبعد اى مدة كانت عندهما ينقلب جائزا فعرفنـا انه منعقد بصفة الفسـاد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فتبقى داخلة تحت الجملة كالمرافق فى الوضوء ❊ بخلاف الاجل فى الدين لان الغاية فيه لمد الحكم الى موضع الغاية لان الاجل للترفيه فمطلق الاسم يتناول ادنى مايحصل به الترفيه ❊ وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها لاتدخل فى مدة الاجارة ايضا لانها عقد تمليك المنفعة بعوض فمطلقها لايوجب الا ادنى مايتناوله الاسم وذلك مجهول ولاجل الجهالة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك بمد الحكم الى موضع الغاية ❊ وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لاتدخل الغاية فى مدة الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لاتدخل فى الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهى اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره الى رمضان اوباع باجل الى رمضان اوحلف لايكلمه الى رمضـان لم يدخل رمضان تحت الجملة لانه غاية ❊ ولايلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبى صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذى لايقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكى الوضوء كذا فى المبسوط والاسرار ❊ وذكر القاضى الامام فى آخر هـذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصـار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن بالغسـل والكلام اذاقرن به غاية اواستثنـاء اوشرط لايعتبر بالمفصول عن القيد ثم التعبير بالقيد عن حال الاطـلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف فى مسئلة تعليق الطلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا للايجاب الى غد لا الايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الابنصين والنص مع الغاية نص واحد ❊ ولان مسئلة اليمين لازمة عـلى طريق ابى حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن (قوله) وكذلك فى الاجال فى الايمان اى وكما تدخل الغاية فى الجملة فى مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الاجال المذكورة فى الايمان بان حلف لايكلم فلانا الى رجب اوالى رمضان اوالى الغد فى الجملة عنده ايضا فى رواية الحسن عنـه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضى التأبيد فيكون ذكر الغاية لاخراج ماوراءها ❊ ولاتدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا كذا قال شمس الائمة رحمه الله ولان الكلام فى اصل الوضع لايقتضى العموم والتأبيد بل مطلقه يتناول ادنى ماينطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتنـاول ادنى الامساك واقتضاؤه للتأبيد فى قوله لا اكلم بالعارض وهو وقوعه فى موضع النفى لا باصل الوضع فكان عندنا فى حكم الغاية لان كون الغـاية للمد اوللاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فى الغاية فى الخيار انه يدخل وكذلك فى الاجال فى الايمان فى رواية حسن ابن زياد عنه

باعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمد الحكم بالنظر الى اصل الوضع لاللاسقاط فلاتدخل الغاية تحت الجملة كما لوقال والله لا كلمن فلانا الى الليل اوالى الغد بخلاف اسم اليد فانه يتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط ❊ ووقع فى بعض النسخ وكذلك فى الاجال والايمان وفى بعضها فى الاجال وفى الايمان وفى بعضها وفى الاثمان بالثاء المثلثة وكل ذلك سهو لان قوله فى رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضى ان يكون فى الاجال روايتان وان اتصل بالاخير يقتضى ان يكون الاجال داخلة فى الجملة عنده رواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الاجل فى الدين والبيع المؤجل والاجارة لايدخل فى الجملة بالاتفاق ❊ قال شمس الائمة وفى الاجال والاجارات لايدخل الغاية لان المطلق لايقتضى التأبيد وفى تاخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك فثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه اولا (قوله) وقال اى ابوحنيفة رحمه الله فى قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر فى الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لايتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلايدخل ❊ وقالا تدخل الغاية الاخيرة كالاولى ❊ لانه اى العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الا بوجود تسعة اخرى قبله كما لاتحقق للاول الا بوجود ثان بعده فلايكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك بالوجوب ❊ وكذلك هذا فى الطلاق يعنى ما ذكرنا من دخول الغاية الاولى دون الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت فى قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين ❊ وذكر الشيخ فى بعض نسخة فى هذه المسئلة هما يقولان انه جعل المشروع غاية فلابد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته ❊ وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلايقع حتى يوجد اذ وجودهما بوقوعها فاذا وقعا لم يرتفعا بعد ذلك فلهذا اقتضى دخولها فى المغيا وانما دخلت الاولى اى الغاية الاولى عند ابى حنيفة للضرورة وهى انه انما اوقع مابين الاولى والثالثه بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لايتصور الابالاولى فاقتضى ذلك دخول الاولى لتصير هى ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثانية بلاثالثة فعملنا بالغاية الاولى على مجازها عملا بحقيقة الثانية لانها هى الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف مااذا قال انت طالق ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية تلغو ولم يكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لايثبت الابلفظ وقدجرى فى مسئلة الغاية مايحتمل الثبوت لان الغاية قدتدخل فى الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلا لوقال لاخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له ان ياكل اللقمة العاشرة ولوقال اشتر لى عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لايكفل الى الف درهم الاوهو راض بتمامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجرى الضن بلقمة واحدة فاما الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لان الرجل يحترز عن الثالثة اشد الاحتراز وكذا الاقرار

وقال فى قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق الاسم لايتناوله وقالا يدخل لانه ليس بقائم بنفسه وكذلك هذا فى الطلاق وانما دخلت الغاية الاولى للضرورة

(لانه)

لانه اخبار فينتهى صحته على ثبوت المخبر عنه وثبوت تسعة لايدل على ثبوت العاشر ليدخل تحته بدلالة الحال فبقى الامر على ظاهره كذا فى الاسرار (قوله) واما فى فللظرف ❊ هذه الكلمة تجعل ماتدخل هى عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلت الخروج فى يوم الجمعة فقداخبرت ان اليوم قداشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك قولك الركض فى الميدان وزيد فى الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر فى العلم وانا فى حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتامله وعلى معنى انه لماصرف العناية الى حاجته صارت كانها قداشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه ❊ وعلى ذلك مسائل اصحابنا اى على انها للظرف بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا فى منديل اوتمرا فى قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف فى ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبه اياهما ❊ وقال ابويوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اى قوله انت طالق غدا وانت طالق فى غد سواء فى الحكم حتى لونوى اخر النهار فى قوله فى غد لايصدق قضاء لان حذف حرف فى واثباته فى الكلام سواء اذلا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت فى يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت فى الدار وقد اجمعنا انه لوقال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لاقضاء فكذا اذا قال فى غد الاترى ان قوله غدا معناه فى غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به فى الحكم ❊ وفرق ابوحنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوى آخر النهار فقال فى قوله فى غد يصدق ديانة وقضاء وفى قوله غدا يصدق ديانة لاقضاء ❊ على ما ذكرنا فى موضعه اى من شرح الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع فى مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف فى اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذى عملت به ماعملت بالمفعول به فقلت فى مثل قولك متسعا سرت يوم الجمعة الذى سرته يوم الجمعة كما تقول الذى ضربته زيد ولم يقل الذى سرت فيه يوم الجمعة ❊ واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه فى جزء منه اذليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب ❊ واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد اعنى كونها موصوفة بالطلاق فى جميع الغد فلابد من ان يكون واقعا فى اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه ❊ واما اذا قال فى غد فموجب كلامه الوقوع فى جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لوطلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه لاتغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه ❊ ثم استوضح ماذكر من الفرق فقال وذلك اى الفرق الذى ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولوقال ان صمت فى الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان ينوى الصوم الى الليل فى وقته ثم يفطر بعد ذلك (قوله) واذا اضيف

واما فى فللظرف وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله ولكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى ظروف الزمان وهو ان تقول انت طالق غدا اوفى غد وقالا هما سواء وفرق ابوحنيفة بينهما فيما اذا نوى اخر النهار على ماذكرنا فى موضعه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلاواسطه فيقع فى كله فيتعين اوله فلايصدق فى التاخير واذالم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضى وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلى كذا انه يقع على الابد وان صمت فى الدهر يقع على ساعة واذا اضيف الى المكان فقيل انت طالق فى مكان كذا وقع للحال

اى قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق فى الدار اوفى الظل اوفى الشمس طلقت فى الحال حيثما كانت لان المكان لايصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشئ بمنزلة الوصف له وماكان وصفا للشئ لابد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لايصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع فى مكان كان واقعا فى الامكنة كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به فى مكان توصف به فى جميع الامكنة واذا لم يصلح مخصصا لايمكن ان تجعل بمعنى الشرط ❊ الاترى انه لوجعل بمعنى الشرط وهو موجود كان تنجيزا ايضا لان التعليق بامر كائن تنجيز ❊ بخلاف اضافته الى الزمان يصلح مخصصا له اذ الطلاق يكون واقعا فى زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم فى الحال يمكن ان يجعل بمعنى المعلق به فلايقع فى الحال ❊ الاان يراد به اى بقوله فى الدار مثلا اضمار الفعل بان اريد به فى دخولك الدار فحينئذ لاتطلق فى الحال لانه ذكر المحل وارادته الفعل الحال فيه ❊ اوذكر المسبب واراد به السبب اذ الدخول فى الدار سبب كينونتها فيها وكل ذلك من انواع المجاز فكان مانوى محتمل كلامه فيصح ارادته وصار الدخول مضمرا فى الكلام واذا صار مضمرا كان فى معنى الشرط لما سنذكره ❊ اذ قال انت طالق فى دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان الفعل لايصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقة فى فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان فى الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشئ بالشئ يقتضى وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لايكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لابعده فلهذا قال بمعنى الشرط ❊ وقال بعضهم يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لوقال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لوقال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لاتطلق كما لوقال مع نكاحك ولوجعل مستعارا للشرط لطلقت كما لوقال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضى الامام فخر الدين رحمه الله ❊ والضمير فى قوله بمعناه راجع الى ما يرجع اليه ضمير جعل وهو حرف فى والباء للسببية اى جعل حرف فى مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار معناه ❊ اوالضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اى جعل حرف فى مستعارا لمعنى المقارنة ❊ وعلى هذا اى على ان فى تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل فى الزيادات ❊ قال شيخ الاسلام صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذ قال انت طالق فى مشيئة الله اوفى ارادته اوفى رضاه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى حكمه اوفى قدرته لا يقع الطلاق اصلا الافى علم الله فانه يقع الطلاق فيه فى الحال لان كلمة فى للظرفية حقيقة الااذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل ممايصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضاء والمحبة ممايصح وصف الله تعالى به وبضده

الا ان يراد به اضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق فى دخول الدار لانه لايصلح ظرفا وفى الظرف معنى المقارنة فجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنى الشرط وعلى هذا مسائل الزيادات انت طالق فى مشية الله وارادته واخواتهما فان الطلاق لايقع كانه قال ان شاء الله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضاء والحكم والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلايصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولافى الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجزا فيقع الطلاق فى الحال ❊ ويشكل على ماذكرنا القدرة فانه لايصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق ❊ لكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والتقدير ممايصح وصف الله تعالى به وبضده لانه يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزله المشية والارادة فلا يقع الطلاق باضافته اليها (قوله) الا فى علم الله استثناء من قوله لايقع ❊ لانه اى العلم يستعمل فى المعلوم استعمالا شايعا يقال اغفر اللهم علمك فينا اى معلومك ويقال علم ابى حنيفة ويراد معلومه ولهذا لوحلف بعلم الله لا يكون يمينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط مايكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لامحالة واذا كان واقعا فى الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق فى معلومه ان لوكان واقعا فى الحال لانه لولم يكن واقعا لكان عدمه فى معلومه ❊ قال شمس الائمة فى اصول الفقه ❊ فان قيل لوقال فى قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله ❊ قلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف ففهم المقدر من المضاف المحذوف لامن المضاف اليه ومثله لايتحقق فى العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم الاترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولايجوز ان يقال الله مقدورنا (قوله) وعلى هذا اى على ان هذا الحرف يستعار للمقارنه حمل على مع فى هذه المسئلة عند النية فاذا قال لفلان على عشرة دراهم فى عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا الا ان يعنى معنى مع فيلزمه عشرون ❊ وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال ❊ وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة فى العشرة فى متعارف الحساب مائة فيحمل عليها ❊ الا انا نقول اثر الضرب فى تكثير الاجزاء الا فى زيادة المال وعشرة دراهم وزنا وان تكثر اجزاؤها لايصير اكثر من عشرة ❊ وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لايكون ظرفا لمثله بلاشبهة حمل على مع اوواو العطف لما ذكرنا ان فى الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى فادخلى فى عبادى اى معهم ❊ وانا نقول جهة المجاز ههنا متعددة فان فى قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا ولاصلبنكم فى جذوع النخل اى عليها وقال عز اسمه وارزقوهم فيها اى منها وليس احد الوجوه اولى من الباقى فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخر ❊ الاان يقول عنيت هذه وهذه فحينئذ يعمل بيانه لان بين انه استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق ❊ ولايقال معنى على او من لايستقيم ههنا اذ لايقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

الا فى علم الله لانه يستعمل فى المعلوم ولا يصلح شرطا بل يستحيل واذا قال انت طالق فى الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ماقلنا وعلى هذا قال لفلان على عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لانه لا يصلح للظرف فيلغو الا ان ينوى به معنى مع او واو العطف فيصدق لما قلنا ان فى الظرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسبا لمع وللعطف فيلزمه عشرون وكذلك قوله انت طالق واحدة فى واحدة فهى واحدة وان نوى معنى مع وقعا قبل الدخول وان نوى الواو وقعت واحدة ومن ذلك حروف القسم وهى الباء والواو والتاء وماوضع لذلك وهو ايم الله تعالى ومايؤدى معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهى للالصاق وهى دلالة على فعل محذوف معناه اقسم اواحلف بالله

من عشرة فكان معنى المقارنة متعينا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر ٭ لانا نقول المال لايجب بالشك لان البرآءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز وايجاب الزيادة من غير قصد (قوله) وكذلك اى ومثل قوله لفلان على عشرة فى عشرة قوله انت طالق واحدة فى واحدة فى انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية فيقع واحدة سوآء كانت المرأة مدخولا بها اولم تكن ويصح ارادة مع اوالواو الا انه اذا اراد مع لايفترق الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعا وان اراد الواو يقع ثنتان فى المدخول بها وواحدة فى غير المدخول بها كما لوصرح بالواو فقال انت طالق واحدة وواحدة (قوله) ومن ذلك اى ومن باب حروف الجر او ومن باب حروف المعانى حروف القسم ٭ والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى ولهذا لم يجز السكوت عليه فلا تقول احلف بالله وتسكت بل يجب ان تاتى بالمقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت ان تخبر بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقسمت عليه ٭ وهى الباء والواو والتاء فانها مستعملة فى القسم وان لم توضع له فى اصل الوضع الا ترى انها تستعمل فى غيره ايضا ٭ وما وضع لذلك اى للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل فى غيره ٭ وما يؤدى معنى القسم كما سنبينه ٭ واما الباء فهى التى للالصاق اى الباء التى فى القسم ليست بحرف موضوع للقسم بل هى الباء التى للالصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون به استعملوها فيه استعمالهم اياها فى قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم فى كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا فى بسم الله فقالوا بالله لافعلن مريدين احلف بالله او اقسم به فكانت الباء دالة على فعل محذوف ٭ وكذلك فى سائر الاسماء اى كما تدل الباء على فعل محذوف فى بالله لافعلن تدل على فعل محذوف فى الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس لافعلن ٭ والصفات مثل قوله بعزة الله وبجلاله وبعظمته وبكبريائه ٭ فلم يكن لها اى للباء اختصاص بالقسم باعتبار معنى الالصاق لانها موضوعة له لم تكن مختصة بالقسم لان الالصاق لايختص به ٭ واما الواو فانها استعيرت فى القسم بدلا من الباء لمناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر فى الكتاب ٭ وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثم جاز اقسمت بالله وامتنع اقسمت والله كذا فى بعض شروح المفصل فتبين ان معنى قوله لايحسن اظهار الفعل لايجوز ٭ لانه اى الواو استعير للباء توسعة لصلات القسم اذ الحاجة دعت الى الاستعارة فى باب القسم لكثرة دوره على الالسنة لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعار المعنى الالصاق اذ لا معنى له عند ظهور الفعل الا الالصاق كالباء ٭ فتصير الاستعارة عامة فى بابها اى فى باب استعارة الواو للباء لانه يلزم صحة استعماله مكان الباء فى غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وبعت هذا العبد والف درهم بمعنى بالف درهم وفساده ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد ٭ ولانه خروج عن الغرض اذ الغرض لها اى لاستعارة الواو للباء الخصوص لباب القسم اذ الداعى اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به (قوله) ويشبه

وكذلك فى سائر الاسماء والصفات وكذلك فى الكنيات تقول بك لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تناسب صورة ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها من مخرجها بضم الشفتين مثل الباء واما المعنى فان عطف الشىء على غيره نظير الصاقه به فاستعير له الا انه لايحسن اظهار الفعل ههنا تقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير للباء توسعة لصلات القسم فلو صح الاظهار لصار مستعارا بمعنى الالصاق فيصير الاستعارة عامة فى بابها وانما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذى يدعو الى التوسعة ويشبه قسمين ولا يدخل فى الكناية اعنى الكاف ثم استعير التاء بمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة الى القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزوائد فى كلام العرب مثل التراث لغة فى الوراث والتورية وما اشبه ذلك ولما صار ذلك دخيلا على ماليس باصل انحطت رتبته عن رتبة الاول والثانى فقيل لاتدخل الا فى اسم الله لانه هو المقسم به غالبا فجاز تالله ولم يجز تالرحمن وتالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفا فيقال الله لافعلن كذا

قسمين يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعنى لايجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان فى معنى قسمين لان قوله احلف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها للالصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون يمينا واحدة ٭ ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اى لو صح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسمين لما ذكرنا وغرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفا لغرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز عنه اولى ٭ وكان الشيخ رحمه الله انما قال لايحسن اظهار الفعل فلم يقل لايجوز اشارة منه الى ان الكلام لايلغو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك مخالف للغرض ٭ ولا تدخل اى واو القسم فى الكناية اى فى المضمر لايقال وك لافعلن ولما كان لفظ الكناية فى اصطلاح الاصوليين متناولا للضمائر وغيرها احترز بقوله اعنى الكاف عن غير الضمائر ٭ ثم استعير التاء بمعنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقة الابدال فى نحو ٭ تراث ٭ وتورية ٭ وتجاه ٭ وتخمة ٭ وتهمة اذ الاصل فيها وراث فعال من ورث وراثة ٭ وووراة فوعلة من ورى الزند يرى وريا اذا خرج ناره ووجاه من الوجه ووخمة من وخم الرجل وخامة اذا لم يهناء الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع فى قلب الانسان كالظن ٭ وذكر فى شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا فى التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزند وهو الضوء الذى يظهر منه عند القدح فكانها ضياء ونور ووزنها فوعلة كدوحلة وحوقلة فابدلت واو هاء تاء على حد تجاه وتخمة وقلبت ياؤها الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها ٭ وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتتفلة فى تتفلة وضعف ذلك لقلة هذا البناء وشذوذه ٭ وقال بعضهم هى تفعلة كتوصية ففتحت عينها وقلبت تاؤها الفا وقد فعل ذلك فى ناصية وجارية فقيل ناصاة وجاراة فى لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم اطراده فى توصية وتوقية ٭ وقال صاحب الكشاف فيه التورية والانجيل اسمان اعجميان وتكلف اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بفوعلة وافعيل انما يصح بعد كونهما عربيين ٭ قال وقرأ الحسن الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة على افعيلا بفتح الهمزة عديم فى اوزان العرب فتبين بهذا ان الاستشهاد فى الكتاب انما يصح على القول الاول فقط ٭ ثم الشيخ ذكر ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوايد وذكر الجوهرى فى الصحاح وجها اخر فقال اتكلت على فلان فى امرى اذا اعتمدته واصله اوتكلت قلبت الواو ياء لانكسار ماقبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت فى تاء الافتعال ثم بنيت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهما ان التاء اصلية لان هذا الادغام لايجوز اظهاره فى حال فمن تلك الاسماء التكلة والتكلان والتخمة والتجاة والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة وتخيمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البدل فتثبت فى التصغير والجمع ٭ وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو فى اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافتعال وهى تقلب تاء بغير سبب كثيرا نحو تخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين ينقلب احدهما الى

لكنه بالنصب عند اهل البصرة وهو مذهبنا وبالخفض عند اهل الكوفة

صاحبه ليقع الادغام * ولايجوز تالرحمن وتالرحيم قدحكى ابوالحسن الاخفش ترب العكبة ولكنه شاذلايؤخذبه (قوله) لكنه اى المقسم به بالنصب عنداهل البصرة * حاصله ان الخفض فى القسم باضمار حرف الخفض من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة لايجوز الابعوض نحوهمزة الاستفهام وهاالتنبيه فى قولهم آلله مافعلت كذا وقولهم لاهاالله * احتج الكوفيون بما تقول العرب آلله لتفعلن فيقول المجيب الله لا فعلن بهمزة واحدة مقصورة فى الثانية فيخفض بتقدير حرف الخفض وان كان محذوفا * وقدجاء فى كلامهم اعمال حرف الخفض مع الحذف فقد حكى يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الاصالح فطالح اى الاا كن مررت برجل صالح فقدمررت بطالح * وروى عن رؤبة بن العجاج انه اذاقيل له كيف اصبحت كان يقول خير عافاك الله اى بخير وفى الشواهد على ذلك من الاشعار كثرة * واما البصريون فقالوا اجمعنا على ان الاصل فى حروف الجر ان لاتعمل مع الحذف وانما تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيماعداه على الاصل * ولاتمسك لهم فيما ذكرو الاان الجواز فى قوله الله لافعلن ثبت مخالفاللقياس لكثرة استعماله كماثبت دخول حرف النداء عليه مع الالف واللام فلايدل على الجواز فى غيره لشذوذه وقلته * وكذاماحكى يونس وماروى عن رؤبة ومانقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواذ التى لايعتدبها فلايصلح التمسك بها كذافى كتاب الانصاف للانبارى * وذكرالامام عبدالقاهر فى المقتصد واماحذف حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه فيقال الله لافعلن كانه قال حلفت الله لافعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شعر * الارب من قلبى له الله ناصح * ومن قلبه لى فى الظباء السوانح * التقدير الارب من قلبى له ناصح بالله * والوجه الثانى ان تضمر ويبقى الجر فيقال الله لافعلن والاكثر النصب لان الجار لايضمر الاقليلا واليه مال صاحب المفصل ايضا * فعلى هذا لاخلاف فى المسئلة اذ الخلاف فى الاولوية لافى الجواز (قوله) وقد ذكر فى الجامع مايتصل بهذا الاصل وهو ان حذف حرف القسم جايز فقيل اذ قال والله الله لا كلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله انلم يكن مشتقا كماذهب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لايصلح نعتا فصار كانه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لافعل كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى اعرابه كماذكرناوان كان مشتقا كماذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصاركانه قال والله المعبود الحق المقصود لا كلمك فلايلزمه على التقديرين الاكفارة واحدة لانه يمين واحدة * ولوقال والله الرحمن لاكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا مخرج النعت للاول فصار الاستشهاد واحدا فى كلام المتكلم وتسميته فلايتعدد الهتك * ولوقال والله والرحمن لاكلمك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابويوسف وزفر رحمهما الله لزمته كفارة واحدة لاتحاد المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه يمينا واحدة فكذا عكسه * وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

وقد ذكر فى الجامع مايتصل بهذا الاصل مثل قول الرجل والله الله والله الرحمن والرحيم على ما ذكرنا فى الجامع

فكان غيره فى تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة لانها جزآء الهتك وصار فى حق المقسم به بمنزلة اليمينين وان كان البرواحدا * الا ان ينوى بالواو فى والرحمن واو القسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واوالقسم انقطع الكلام وصار كانه سكت ثم استأنف فقال والرحمن لاكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو للوصل فى الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو القسم مدرجا كماتقول مررت بزيد وعمرو اى وبعمرو * وبخلاف قوله والله والله لاكلمك فكلمه حنث يحمل على واو القسم من غير نية حتى تلزمه كفارة واحدة فى ظاهر الرواية لان عطف الشئ على نفسه قبيح فيجعل الواو للقسم فكان ردا للاول كانه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه بالهتك الا كفارة واحدة (قوله) واما ايم الله الى آخره * اعلم ان قولهم فى القسم ايمن الله لافعلن اسم مفرد عند البصريين وليس بجمع يمين وعند الكوفيين هو جمع يمين لان وزن افعل مختص بالجمع ولايكون فى المفرد * يدل عليه ان التقدير فى قولهم ايمن الله على ايمن الله اى يمان الله اوايمن الله يمينى * وقدجاء جمع يمين على ايمن كقوله * شعر * يانى لها من ايمن واشمل * وكقول زهير * فيجمع ايمن منا ومنكم * بمقسمه تمور بها الدماء * والاصل فى همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال و بقيت فتحتها على ما كانت عليه فى الاصل ولوكانت همزة وصل لكانت مكسورة * واحتج البصريون بانه لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت فى الدرج كما فى احرف واكلب ولما سقطت علمنا انه ليست بجمع * يؤيده انهم قالوا فى ايمن الله م الله ولوكان جمعالماجاز حذف جميع حروفه الاحرفا واحداً اذلانظير له فى كلامهم * ولانسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء فى المفرد ايضا مثل آنك واسد * ولامعنى لقولهم ان الاصل فى الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لوكان كذلك لما جاز كسرها وقدجاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل فى الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا فى الانصاف * وذكرالامام عبد القاهر فى المقتصد ان الاصل فى همزة ايمن القطع لانها جمع يمين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايمن وقددعاهم الحرص على التخفيف بكثرة تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان احجفوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله فمال الى قول الكوفيين فى هذه المسئلة * وذكر فى الاقليد انها اى كلمة ايمن عند سيبويه اشتقت من اليمن ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت فى ابن واشباهه * وحاصل هذه الاقوال ان الاصل فى ايم الله ايمن الله بالاتفاق الا ان الايمن جمع يمين عندالبعض واسم مفرد مشتق من اليمن عند آخرين فتبين ان ماذكر الشيخ ان ذلك اى ايم الله * صلة وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء فى بالله لااشتقاق لها اى لا اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره (قوله) واما العمر * اذا قلت لعمرك لافعلن فعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمى

واماأيم الله فاصله ايمن الله وهو جمع يمين وهذامذهب اهل الكوفة وامامذهب اهل البصرة وهوقولناان ذلك صلة وضعت للقسم لااشتقاق لهامثل صه ومه وبخ والهمزة للوصل الاترى انهاتوصل اذاتقدمه حرف مثل ساير حروف الوصل ولوكان لبناءالجمع وصيغته لماذهب عند الوصل والكلام فيه يطول واما لعمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر البقاء ومعناه لبقاء الله هوالذى اقسم به فيصير تصريحا لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل جعلت هذا العبد ملكالك بالف درهم انه تصريح لمعنى البيع فيجرى مجراه فكذلك هذا

اوما اقسم به فهذا يجرى مجرى قولك اقسمت بعمرك واذا قلت لعمرالله كان بمنزلة قوله والله الباقى ※ واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدأ بعد لولا فلايقال لعمرالله قسمى كما لايقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تات باللام نصبته نصب المصادر وهو القسم ايضا وقات عمرك مافعلت كذا وعمرك الله مافعلت اى بتعميرك الله واقرارك له بالبقاء ※ والعمر والعمر وان كانا متفقين فى المعنى وهو البقاء لم يستعمل فى اليمين الا الفتح لان ذلك يجرى مجرى المثل وفى الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى ※ وهو فى الاصل مصدر عمر الرجل من حد علم اى بقى عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك (قوله) ومن هذا الجنس اى من قسم حروف المعانى اسماء الظروف ※ الحقها بحروف المعانى لمشابهتها بالحروف من حيث انها لاتفيد معانيها الا بالحاقها باسماء اخر كالحروف ※ اما مع فللمقارنة هذا معنى اصلى له لاينفك عنه فى اصل الوضع الاترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضى مجيئهما معا فلذلك وقعت تطليقتان فى قوله انت طالقة واحدة مع واحدة اومعها واحدة دخل بها اولم يدخل ※ وكذا لوقال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما ※ وذكر فى الهادى للشادى ان مع اذا كانت ساكنة العين فهى حرف وان كانت متحركة العين فهى اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة ※ وذكر فى الصحاح قال محمد بن السدى الذى يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ماقبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معاً ※ واما كونه من الظروف فمذكور فى بعض كتب النحو ※ ويجوز ان يكون كذلك كعند لان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عند وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى فى فان قولك زيد مع عمرو ومعناه فى مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره فى عند فى قولك زيد عند عمرو اى فى حضرته ※ وقبل للتقديم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا فى الحال ولايقتضى وجود مابعده فان صحة التكفير فى قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لايتوقف على وجود المسيس بعده ※ وصحة الايمان فى قوله تعالى آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها لايتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الا من عنه ※ فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار اوقبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد اولم تدخل قدم فلان اولم يقدم ※ اذاقال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ※ ولوقال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ※ ولوقال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان ※ ولوقال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اى حكم كلمة بعد فى الطلاق ضد كلمة قبل يعنى فى الصورتين ※ والاصل فى تخريج هذه المسائل شيئان ※ احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به كناية كان صفة للمذكور آخرا فاذا قال جاءنى زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو

و من هذا الجنس اسماء الظروف وهى مع و بعد وقبل وعند امامع فللمقارنة فى قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة اومعها واحدة انه يقع ثنتان معاقبل الدخول وقبل للتقديم حتى ان من قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال

(والمراد)

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فمنصوب على الظرف ولوكانت صفة لفظا لم يكن الا للمذكور اولا ※ والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع فى الحال تصحيحا لكلامه ※ فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الاولى ولولم يقيدها بهذا الوصف لكن قال وواحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك ※ واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كانه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فتقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعدما اوجبها وفى وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك ※ واذاقال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا تقع لانه لولم يؤكد الثانية بالبعدية لاتقع الثانية لما ذكرنا فعند التأكيد اولى وصار كانه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك ※ وعلى هذا الاصل لوقال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلا نعت للمذكور اولا فكانه قال درهم قبل درهم آخر يجب على ※ ولوقال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعت للمذكور آخرا اى قبله درهم قد وجب على ※ ولوقال درهم بعد درهم اوبعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قدوجب اوبعده درهم قدوجب لايفهم من الكلام الا هذا ※ وفى قوله بعده درهم الاقرار مخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لايقع والدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا فى المبسوط ※ فتبين بهذا ان التقييد بالطلاق فى قوله وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار وقوله لماذكرنا اشارة الى المذكور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط ※ لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لآخر وضعت هذا الشىء عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لوقال لناشد الضالة لاتطلب ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى ※ وكما لوكان رجلان فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لوتركه صار ضامنا بتركه الحفظ فثبت ان الحضرة تدل على الحفظ ※ وفى المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقراراً بالدين فلايثبت به الا الاقل وهو الوديعة ※ ولوقال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى محتمل فسره باحد المحتملين فكان تفسيره صحيحا ※ وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال لامراته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رحمه الله تطلق ثلثا فى ثلثة ايام فى

ولو قال لامراته قبل الدخول انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان ولو قال قبل واحدة تقع واحدة وبعد للتاخير وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل لماذكرنا ان الظرف اذاقيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لماقبله هذا الحرف اصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها فى كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلثا كما لو قال انت طالق فى كل يوم * ولكنا نقول صيغة كلامه وصف قدو صفها بالطلاق فى كل يوم وهى بالتطليقة الواحدة يتصف به فى الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا لضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الاترى انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة * بخلاف قوله فى كل يوم لان حرف فى للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه حرف فى كذا فى المبسوط * وفى قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى وتطلق ثلثا فى ثلاثة ايام لانه اضمر حرف فى * وكذا قوله انت على كظهر امى كل يوم ينبغى ان يكون على الخلاف فيتجدد فى كل يوم ظهار عنده وعندنا هو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت على كظهر امى ابدا * ولو قال فى كل يوم اومع كل يوم اوعند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار لكن لايدخل الليل فى الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كانه قال فى كل يوم انت على كظهر امى هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل * وهذا اى التفرقة التى ذكرنا بين حذف الظرف واثباته * لما قلنا فى موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع الا تطليقة واحدة وظهار واحد * فاذا اثبته اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعى مظروفا على حدة فيتجدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا فى مسئلة الغد من التفرقة بين حذف فى واثباته على مذهب ابى حنيفة رحمه الله * وهذه المسئلة تؤيد مذهبه فى مسئلة الغد * فان قيل ان ابا يوسف ومحمدا لم يفرقا فى مسئلة الغد بين حذف فى واثباته وههنا فرقا بين حذف الظرف واثباته فما وجه الفرق لهما بين الموضعين * قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات فى وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل بانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد * ويجوز ان يكون ظروفا متعددة نظرا الى ما اضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدا يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف فى او ظرف آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالابد واذا ذكر حرف فى او ظرف آخر وانتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظروفا متعددة عملا بالشبهين (قوله) ومن هذا الباب اى باب حروف المعانى حروف الاستثناء * سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهى حرف فيكون البواقى جارية مجرى التبع لها وهى عشرة * الا * وغير * وسوى وسوا * ولا يكون * وليس * وخلا * وعدا * وماخلا * وماعدا * وحاشا * وزاد ابو بكر بن السراج لاسيما * وضم بعضهم اليها بيد بمعنى غير * وزاد بعضهم بله بمعنى دع * وانما يدخل ليس ولا يكون فى هذا الباب اذا تقدمهما كلام فيه

اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم اومع كل يوم طلقت ثلاثا وكذلك اذا قال انت طالق فى كل يوم ولو قال انت على كظهر امى كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال فى كل يوم اومع كل يوم اوعند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار وهذا لما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا فاذا اثبته صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا فى مسئلة الغد ومن هذا الباب حروف الاستثناء

عموم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفى على اختلافهما فى الاصل فان ليس ولا دخلتا على ماهو مثبت فصيرتاه نفيا * فاذا قال اعتقت عبيدى ليس سالما اولا يكون سالما لا يعتق سالم لان معناه الا سالما والتقدير ليس بعضهم سالما اولا يكون بعضهم سالما كذا ذكر فى كتاب بيان حقائق الحروف * واصل ذلك الا اى الاصل فى الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء فى اصل الوضع وماعداها قد يكون استثناء وغير استثناء * ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى فى سائر الابواب هو الحروف لا الاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف النفى وحروف الشرط فكذا فى هذا الباب * ومن ذلك اى ومما يستثنى به غير * وهو من الاسماء للحوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة * يستعمل صفة للنكرة لانه نكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف * وانما وقع صفة للذين انعمت عليهم فى قوله عز اسمه غير المغضوب عليهم على احد التأويلين لان الذين انعمت عليهم فى معنى النكرة اذ هو غير مقصور على معينين ومثله بمنزلة النكرة كقوله * ولقد امر على اللئيم يسبنى * ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان مابعد كل واحد منهما مغاير لماقبله * ولهذه المشابهة تقع الا مقام غير ايضا قليلا وتستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى مابعدها وعليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون وقول الشاعر * شعر * وكل اخ مفارقه اخوه * لعمر ابيك الا الفرقدان * اى غيرهما * ولهذا قالوا اذا قال له على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة لان الا ههنا بمعنى غير فصار كانه قال على مائة هى غير درهمين * وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الا درهمين بالنصب * ولما استعمل استثناء ولا بد له من اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا ليعلم انه استثناء * والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء اولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ * والثانى ان استعماله صفة يختص بالنكرة على ماقلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة * وقد يقع بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقوله تعالى غير باغ ولا عاد اى فمن اضطر جايعا لا باغيا ولا عاديا * وكذا غير ناظرين اناه * غير محلى الصيد * لفلان على درهم غير دانق اى درهم مغاير للدانق وقد كان فى ذلك الزمان درهم على وزن دانق فاكد المقران الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذى وزنه وزن سبعة * والدانق بالفتح والكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق * ومايقع من الفصل الى آخره يعنى جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها * وجعل ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان فى ذلك الباب * والحاصل ان بيان هذا يأتى فى باب البيان (قوله) وسوى مثل غير يعنى فى انه يستثنى به * قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالا جاز بسوى ولذلك لا يكون استثناء اذا وقع

واصل ذلك الا ومسائل الاستثناء من جنس البيان فنذكر فى بابه ان شاء الله تعالى ومن ذلك غير وهو من الاسماء يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء تقول لفلان على درهم غير دانق بالرفع صفة للدرهم فيلزمه درهم تام ولو قال غير دانق بالنصب كان استثناء يلزمه درهم الا دانقا وكذلك قال لفلان على دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار ولو نصبه فكذلك عند محمد وعند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهم الله يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه ومايقع من الفصل بين البيان والمعارضة نذكره فى باب البيان ان شاء الله وسوى مثل غير وذلك فى الجامع ان كان فى يدى دراهم الا ثلثة اوغير ثلثة اوسوى ثلثة على ماذكرنا

بعداسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لايجوز فيه الاستثناء بالا ☼ والفرق بين غير وسوى
ان غيرا لايكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه نقيضه تقول مررت برجل غيرك كما تقول
برجل مثلك وسوى ظرف فكان منصوبا ابدا على الظرفية ولايكون صفة تابعة لتضمنه
معنى الظرف وان كان فيه معنى غير ☼ وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية مجرى
الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولايعنون الامنزله فى الذهن مقدرة فينصبونه
نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا فى هذا الموضع فيقولون مررت برجل
سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينتصب انتصاب المكان للظرفية
☼ ومما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءنى الذى سواك بخلاف غير ☼ قال الامام عبدالقاهر
ومما لايستعمل الاظرفا سوى لاتقول فى السعة هذا لسواك ولاعلى سواك وانما تقول بمن سواك
وبرجل سواك فتجريه مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا فى تقدير فى مكانك
قلت قام مقامك ونزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك ☼ هذا الذى ذكرنا هو مذهب
سيبويه ومن تابعه من البصريين ☼ وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما
بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسى ☼ شعر ☼ ولم يبق سوى العدوان دناهم كما
دانوا ☼ وبقول الآخر ☼ شعر ☼ ولاينطق المكروه من كان منهم ☼ اذا جلسوا منا ولا من
سوآئنا ☼ فلولزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجر الثانى ☼ والجواب ان اخراجه
عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام فى حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه فى هذه
الحالة الاظرفا ☼ فعلى قول هؤلاء لايجوز ان يقع سوى صفة مثل غير ☼ قال الاخفش اذا كان
سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل
سواك وسواك وسواءك اى غيرك كذا فى الصحاح ☼ وقد ذكرنا مسائل الجامع فى فصل من
فلا نعيدها (قوله) ومن ذلك اى من باب حروف المعانى حروف الشرط اى كلمات الشرط
اوالفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل
فى هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط
فانها تستعمل فى معان اخر سوى الشرط ☼ وضع للشرط اى هو موضوع للدلالة على كينونة
مابعده شرطا ☼ قالوا معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا
والثانية جزآء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتنى اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان
☼ وانما تدخل اى حرف ان على كل امر اى شان معدوم لانه للمنع اوللحمل ومنع الموجود
والحمل عليه لايتحقق ☼ على خطر اى تردد بين ان يوجد وبين ان لايوجد وهو احتراز
عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لامحالة كمجىء الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبدالقاهر
ماكان متحقق الوجود لايجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لايقال ان طلعت الشمس خرجت
ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت اولم تخرج والجزاء بان موضوع على ان احد
الامرين مفتقر الى صاحبه فى وجوده وانتفاء احدهما يوجب انتفاء الآخر ☼ وقوله ليس

ومن ذلك حروف الشرط
وهى ان واذا واذا ما ومتى
ومتيما وكل وكلما ومن وما وانما
نذكر فى هذا الكتاب من
هذه الجمل ما يبتنى عليه
مسائل اصحابنا على الاشارة
واما حرف ان فهو الاصل
فى هذا الباب وضع للشرط
وانما يدخل على كل امر
معدوم على خطر ليس بكائن
لامحالة

بكائن لامحالة تأكيد ☼ قال شمس الائمة رحمه الله الشرط فعل منتظر فى المستقبل هو على
خطر الوجود يقصد نفيه اواثباته ولايتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر فى الاسماء لايتحقق
ودخول هذا الحرف فى الاسم فى نحو قوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت من قبيل
الاضمار على شريطة التفسير اومن باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذى
يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم ☼ واثره اى اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم
اى يمنعها عن انعقادها علة للحكم ☼ حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود
الشرط فحينئذ يصير ماليس بعلة علة ☼ وعند الشافعى اثره ان يمنع الحكم عن العلة ولايمنع
العلة عن الانعقاد وسيأتيك الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى ☼ وعلى هذا اى على
ان ان للشرط المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتى يموت احدهما
قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود
هذا الشرط مابقيا حيين فهو كقوله ان لم آت البصرة فانت طالق ☼ ثم ان مات الزوج وقع الطلاق
عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن
ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث ☼ فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل
بها فلها الميراث بحكم القرار ☼ ولايقال المعلق بالشرط كالملفوظ به لدا الشرط وقد تحقق العجز
عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق فى
هذه الحالة ☼ لانا نقول هو امر حكمى فلا تشترط فيه مايشترط لحقيقة التطليق من القدرة وانما
يشترط ذلك عند التعليق الاترى ان العاقل اذا علق الطلاق اوالعتق ثم وجد الشرط وهو
مجنون فانه ينزل الجزآء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق والاعتاق فى هذه الحالة شرعا ☼
وان ماتت المرأة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها ☼ وذكر فى النوادر انه لايقع لانهما لم تمت ففعل
التطليق يتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب
الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطليق ☼ وجه الظاهر ان الايقاع
من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لايعقبه الوقوع كما لو قال انت
طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل ☼ ولا ميراث للزوج لان الفرقة وقعت بينهما
قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا فى المبسوط ☼ واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها
وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة
اذ الشرط لايكون الامستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون وبين ان لايكون ولهذا
اختص اذا بالجملة الفعلية ☼ وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كما فى قوله تعالى والليل
اذا يغشى ☼ وذكر الامام عبدالقاهر ان اذا لايجازى بها الافى ضرورة الشعر كبيت الكتاب ☼
ترفع لى خندف والله يرفع لى ☼ نارا اذا خمدت نيرانهم تقد ☼ قال والاختيار ان لايجزم
بها لانهم وضعوها على ماينا سب التخصيص ويبعد من الابهام الذى يقتضيه ان ☼ الاترى انك تقول
آتيك اذا احمر البسر بمنزلة قولك اتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ولو قلت اتيك ان احمر

تقول ان زرتنى اكرمتك
ولا يجوز ان جاء غد
اكرمتك واثره ان يمنع
العلة عن الحكم اصلا حتى
يبطل التعليق وهذا يكثر
امثلته وعلى هذا قلنا اذا قال
الرجل لامرأته ان لم اطلقك
فانت طالق ثلثا انها لا تطلق
حتى يموت الزوج فيطلق
فى اخر حيوته لان العدم
لا يثبت الا بقرب موته
وكذلك اذا ماتت المرأة
طلقت ثلثا قبل موتها
فى اصح الروايتين واما اذا
فان مذهب اهل اللغة والنحو
من الكوفيين فيها انها تصلح
للوقت وللشرط على السواء

البسر لم يستقم لان احمرار البسر ليس بعلة للاتيان واذا قلت اخرج اذاخرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذى تخرج فيه ولاتكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كمافى قولك اخرج ان خرجت ❊ قال ومن جازى بهافالحمل على ظاهر الحال وهوان خروجك لما تعلق بوقت خروج الاخر صار كان هذا سبب له فدخله معنى الجزاء ❊ ونظير اذا فى ان معنى المجازاة دخله ولايجزم به الذى فانك تقول الذى يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله درهم ثم لاتجزم به (قوله) فيجازى بها اى بكلمة اذامرة ولايجازى بها اخرى اى تستعمل للشرط ويرتب عليها الجزآء مرة وتستعمل للوقت مرة ❊ والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت فى الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كمافى سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت فى احد المعانى لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابوحنيفة رحمه الله ❊ وعند البصريين هى موضوعة للوقت وتستعمل فى الشرط من من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابويوسف ومحمد رحمهما الله ❊ والخلاف المذكور فى قوله اذالم اطلقك فانت طالق فيما اذالم ينوشيا فامااذانوى الشرط اوالوقت فهو على مانوى بالاتفاق ❊ والمجازاة بها اى بكلمة متى لازمة فى غير موضع الاستفهام ❊ وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال اومتى خرج زيد وذلك لان الجزاء فى مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شئ ❊ وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لايوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة فى متى الزم منها فى اذا لانها فى متى لازمة فى غير موضع الاستفهام وفى اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى فى المجازاة فاولى ان لايسقط عن اذا فيها ❊ واذا تدخل للوقت اى لافادة الوقت الخالص ❊ على امر كائن اى موجود فى الحال كقوله ❊ شعر ❊ واذا تكون كريهة ادعى لهـا ❊ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ❊ اومنتظر ❊ لامحالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت لان ذلك سيوجد قطعا ❊ وتستعمل للمفاجاءة ❊ اذا المفاجاءة هى الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وجملة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل فى اذا هذه معنى المفاجاءة وهو عامل لايظهر لاستغنائهم عن اظهاره بقوة مافيه من الدلالة عليه ❊ والذى يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذلوكان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل ❊ وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجاءة والمفاجاءة لايحتمل معنى الشرط بوجه ❊ قال الامام عبدالقاهر ومما يجاب به الشرط اذا فى قوله وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذاهم يقنطون فهم مبتدأ ويقنطون خبره واذا بمنزلة الفاء فى تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجاة دالة على التعقيب الذى يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به اذا هو عبد معناه مررت فبحضرتى هو عبد فاذا بمنزلة قولك فبحضرتى ومتضمن لمعنى التعقيب الذى هو فى الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل اذاهم يقنطون فى موضع جزم لوقوعه موقع يقنطوا اذاقيل وان تصبهم سيئة يقنطوا ❊ واذا كان كذلك اى واذاكان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعانى كان مفسرا اى معلوما من وجه من حيث ان وجوده فى المستقبل

فيجازى بهامرة ولايجازى بها اخرى فاذاجوزى بها فانما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهو قول ابى حنيفة رحمه الله واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انها للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لايسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة فى غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هى فى حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب ابويوسف ومحمد رحمهما الله بيانه فيمن قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق فى قول ابى حنيفة رحمه الله لايقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابويوسف يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزله سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اى حينئذ ولايصلح ان هنا ويقال اتيك اذا اشتد الحر ولايجوزان اشتد الحر لان الشرط يقتضى خطرا وترددا هو اصله واذا تدخل للوقت على امر كائن اومنتظر لامحالة كقوله اذا الشمس كورت وتستعمل للمفاجاة قال الله تعالى اذاهم يقنطون واذاكان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا

(معلوم)

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا ❊ فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهو متردد الوجود فى المستقبل على مامر ❊ الا انه اى لكنه قد يستعمل فى الشرط ❊ مستعارا اى مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت ❊ ولايقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز ❊ لانا نقول لاتنافى بينهما فى هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى ❊ واذا ثبت ماذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق ❊ ثم استدل بالحكم فقال الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس كما لو قال متى فلو كان اذا للشرط لبطلت المشية اذاقامت عن المجلس كما لوقال انت طالق ان شئت بطلت مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة ❊ قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالته على الوقت فاذاسقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كان ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفرآء وهو ابوزكريا يحيى بن زياد الفرآء لذلك اى لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الفضلاء يوصى ابنه واوله ❊ شعر ❊ اجميل انى كنت كارم قومه ❊ فاذا دعيت الى المكارم فاعجل ❊ ❊ اوصيك يا ابنى اننى لك ناصح ❊ طبن بريب الدهر غير مغفل ❊ الله فاتقه واوف بنذره ❊ ❊ واذا حلفت مماريا فتحلل ❊ واستغن ما اغناك ربك بالغنى ❊ واذا تصبك خصاصة فتجمل ❊ ❊ واذا تجاسر عند عقلك مرة ❊ امران فاعمد للاعسف الاجمل ❊ وفى بعض الروايات ❊ ابنى ان اباك كارب يومه من كرب الشئ اذادنا ❊ اوصيك ايصاء امرئ لك ناصح ❊ طبن بريب الدهر غير معقل ❊ من عقلت الابل اى شددت عقاله ❊ والطبن الحاذق يقول ان اباك قريب يوم موته اوكريم قومه فاعمل بنصيحتى فانى بصروف الدهر عالم غير عاقل اوغير ممنوع عن العلم بها ❊ فمن نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا اصابتك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اى اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى ❊ اومعنى تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك ❊ اومعناه كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا ❊ انما معناه ان تصبك خصاصة بلاشبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل فى الامر الكائن اوالمنتظر الذى لاريب فيه عادة اوشرعا نحو مجيئ الغد والقيام الى الصلوة فلولم تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقى معنى الوقت فيهـا لما جاز استعمالها فى الامر المتردد بخلاف متى لانها لاتستعمل فى الامور الكائنة لامحالة فاستعمالها للشرط لايدل على سقوط معنى الوقت عنها ❊ فان قيل ينبغى ان تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كما فى متى ❊ قلنا لوفعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهى الدخول فى الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا ❊ وذكر فى بعض الحواشى ان الجزم به ودخول الفاء فى جوابه دال على انه بمعنى ان لكن للخصم ان يقول انا اسلم انه قد يجيئ بمعنى الشرط الا ان النزاع فى سقوط معنى الوقت عنه وليس فى البيت دليل على ذلك الاترى انه لوقيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى الوقت

الا انه قد يستعمل فيـه مستعارا مع قيـام معنى الوقت مثل متى مع ان المجازاة فى متى الزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا اولى فصـار الطلاق مضافا الى زمان خال عن ايقاع الطلاق الاترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولايصح طريق ابى حنيفة رحمه الله عليه الاان ثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معنـاه وان تصبك خصاصة بلاشبهه واذا ثبت هذان الوجهان فى اذا على التعارض اعنى معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك فى وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك فى انقطاع المشية بعد الثبوت فيما استشهدا به فلا تبطل بالشك

(قوله) وكذلك اذا مايعنى لايفترق الحال بين دخول ماعلى اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام ❊ الاان دخول ماتحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين ❊ وماهذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان تجعل الكلمة التى لاتعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تاتنى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماحرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم مافى اذا صلة كذا فى كتاب بيان حقائق الحروف (قوله) واما متى الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به فى الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة اويوم السبت اويوم كذا وكذا الى مايطول ذكره فاتى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم ❊ ولهذا المعنى جعل نائبا عن ان فى الشرط اذ كان اللازم فى قولك متى تأتنى اكرمك ان تقول ان تأتنى يوم الجمعة اكرمك وان تاتنى يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فجئت بمتى فحصل المقصود ❊ والفصل بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لايكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلوة قمت ولايصلح فى مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج معمن لايتيقن بخروجه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلااختصاص انه لايختص وقتادون وقت فلذلك كان مشاركا لان فى الابهام لتردد مادخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لايوجد كما فى كلمة ان ❊ فلزم فى باب المجازاة يعنى فلهذه المشاركة لزم متى فى باب المجازاة اى المجازاة به لازمة يعنى فى غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما فى قيام معنى الوقت وانتفائه ❊ واما فى موضع الاستفهام فانما لايستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلايستقيم اضمار حرف ان فوقع الطلاق عقيب اليمين بلافصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالى عن الايقاع ❊ وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك متيما يعنى كما عرفت حكم متى فى الشرط فكذلك حكم متيما بل اولى لانه اذا دخل ماعليه يصيره للجزاء المحض ولايصلح للاستفهام ❊ ومن وما يدخلان فى هذا الباب اى باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لايتناول عينا ❊ وتحقيقه ان من وما لابهامهما دخلا فى باب العموم على مامر فلما كان العموم فى الشرط مقصودا للمتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعسر اومتعذر ومن وما يؤديان هذا المعنى مع الايجاز وحصول المقصود نابا مناب ان فقيل من تأتنى اكرمه وماتصنع اصنع ❊ والمسائل فيهما كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ❊ من دخل هذا الحصن فله رأس ❊ من دخل منكم الدار فهو حر ❊ واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اى تقول ماتصنع اصنع وفى التنزيل ماننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها اومثلها ❊ مايفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ❊ ولايتعلق به من مسائل الفقه شئ ولم يستعمله الفقهاء فى الفقه كذا فى كتاب بيان حقايق الحروف (قوله) وقدروى عن ابى يوسف الى آخره ❊ اعلم ان لو فيه معنى

وكذلك اذا فامامتى فاسم للوقت المبهم بلااختصاص فكان مشاركا لان فى الابهام فلزم فى باب المجازاة وجزم بها مثل ان لكن مع قيام الوقت لان ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متيما وقد سبق تفسير كلما وكذلك من وما يدخلان فى هذا الباب لابهامهما والمسائل فيهما كثيرة خصوصا فى من

(الشرط)

الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى على ان يكون الثانيه جوابا للاولى كان ولهذا يتعقبه الفعل تحقيقا اوتقديرا ❊ الا ان لو للماضى تقول لو جئتنى لاكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشئ لعدم غيره لان الفعل الثانى لماتعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل فى الزمان الماضى اذا عدم استحال ايجاده فيه بعد كان الثانى ايضا ممتنعا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لوقال لعبده لودخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار فى الزمان الماضى ودخلها بعد كان ينبغى ان لايعتق لان معناه لوكنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولاتعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد فى المستقبل لان لو لمواخاتها كلمة ان فى معنى الشرط يستعمل فى الاستقبال كان يقال لواستقبلت امرك بالتوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت ❊ وقال تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولواعجبكم اى وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولوكره المشركون كما ان ان استعمل بمعنى لوقال تعالى اخبارا ان كنت قلته فقد علمته ❊ وعليه يخرج ماذكر فى الكتاب انت طالق لودخلت الدار فان الطلاق لايقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة فى نوادره عن ابى يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا فى كتاب بيان حقائق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره شمس الائمة فى اصول الفقه وليس فى هذه المسئلة نص عن ابى حنيفة رحمه الله ❊ والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى ❊ وقوله لان فيها معنى الترقب اى الانتظار معناه اذا كان الفعل الذى بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيتصور فيه الترقب ❊ ثم اللام تدخل فى جواب لو لتأكيد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى قال الله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا ❊ ويجوز حذفها كقوله تعالى لونشاء جعلناه اجاجا ❊ ولاتدخل الفاء فى جوابه لان الفاء انما تدخل فى جملة لوكان مكانها الفعل المضارع انجزم وكلمة لو لاتعمل فى الجزم اصلا لانها للماضى والجزم يختص بالمضارع على ماعرف ❊ ولهذا قال ابو الحسن الاهوازى اذاقال لامرأته لودخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق فى الحال كما لوقال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لاتدخل فى جواب لو كما ان الواو لاتدخل فى جواب ان ❊ قال صاحب كتاب بيان حقائق الحروف هو كما قال الاهوازى ان الفاء لاتدخل فى جواب لو عند النحاة بلااخلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك لانى سألت القاضى الامام اباعاصم العامرى عن هذه المسئلة فقلت لوان رجلا قال لامرأته لودخلت الدار فانت طالق فقال لاتطلق مالم تدخل الدار وماسالته عن العلة والعلة فيه ان لوشرط صحيح كان وقدجاء كل واحد منهما بمعنى الاخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان فى جواز دخول الفاء فى جوابه ❊ قال ولان الفقهاء لايعتبرون الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الاترى ان رجلا لوقال لرجل زنيت بكسر التاء اولامرأته زنيت بفتح التاء يجب حد القذف فى الصورتين لما ذكرنا (قوله) وكذلك قول الرجل انت طالق لولاصحبتك ❊ لولا لامتناع الشئ لوجود غيره زيدت على لو كلمة لاالتخرجه من امتناع الشئ لامتناع غيره ❊ وتسمى لاهذه المغيرة لمعنى الحرف ❊ ولايقع بعدها الا

وقدروى عن ابى يوسف ومحمد فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان فيها معنى الترقب فعمل عمل الشرط وكذلك قول الرجل انت طالق لولا صحبتك وماشبه ذلك غير واقع لمافيه من معنى الشرط

الاسم المبتدأ فاذا قلت لولازيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لولازيد موجود لكان كذا وحدف هذا الخبر حذفا لازما لطول الكلام بالجواب الذى هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه ❊ ويدخل فى جوابها اللام للتأكيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا صحبتك اولولا حسنك اولولاحبك اياى لايقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى وامتناع الجزاء واثر الشرط هو الربط والمنع الا ان فى الشرط الحقيقى يتوقع وقوع الجزآء بوجود الشرط وفى لولا لاتوقع للجزآء اصلا لانه لايستعمل فى المستقبل ❊ ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الائمة فى اصول الفقه لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لايتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الاترى انه لوزال حسنها اومات زيد فى قوله انت طالق لولا حسنك اولولا زيد لاتطلق ❊ وقد روى ابراهيم بن رستم عن محمد رحمهما الله فى قوله انت طالق لولا ابوك اواخوك اولولا حسنك انها لاتطلق وهواستثناء وكذا ذكر ابوالحسن الكرخى فى مختصره عن محمد فى قوله انت طالق لولادخولك الدار انها لاتطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء (قوله) وذكر اى محمد فى السير الكبير بابا الى آخره ❊ قال شمس الائمة رحمه الله فى شرح السير الكبير اذا حاضر المسلمون حصنا فاشرف عليهم رأس الحصن فقال امنونى على عشرة من اهل هذا الحصن على ان افتحه لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهوا من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه نصا بقوله امنونى والنون والياء يكنى بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط فى قوله على عشرة وقد شرط امان عشرة منكرة مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواه ❊ ثم الخيار فى تعيين العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاحظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذى حظ باعتبار انه داخل فى امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذى حظ باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لايصح منه فعرفنا انه ذوحظ على ان يكون معينا لمن تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين فى المجهول كالايجاب المبتدأ من وجه ❊ ولوقال امنونى وعشرة على ان افتح لكم فالامان له ولعشرة سواه لان حرف الواو للعطف وانما يعطف الشئ على غيره لاعلى نفسه ففى كلامه تنصيص على ان العشرة سواه ❊ فان لم يكن فى الحصن الا ذلك العدد اواقل فهم امنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى اعيانهم ❊ وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار فى تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ماجعل نفسه ذاحظ فى امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم للامان فاليه التعين ❊ وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولوقال امنونى بعشرة من اهل الحصن كان هذا وقوله وعشرة سوآء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواه قال شمس الائمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل به قلم الكاتب والصحيح ماذكر فى بعض النسخ العتيقة امنونى فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر فى السير الكبير باباً بناه على معرفة الحروف التى ذكرنا امنونى على عشرة من اهل الحصن قال ذلك رأس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولوقال آمنونى وعشرة فكذلك الا ان الخيار الى امام المسلمين ولوقال بعشرة فمثل قوله وعشرة ولوقال فى عشرة وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام

العطف وهو يقتضى الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنونى فعشرة فاما الباء فيصحب الاعواض فيكون قوله امنونى بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن امانى وهذا لامعنى له فى هذا الجنس من المسائل فعرفنا ان الصحيح قوله امنونى فعشرة ولو قال امنونى ثم عشرة كان هذا والاول سواء والعشرة سواه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخى وبهذا تبين ايضا ان الصحيح فى الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه التعقيب بلامهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخى ❊ ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير عند تقرير هذا الغلط قيل ولايتمحض هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه عند عدم الالباس والتقدير امنونى بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنونى استغنى عن ذكره ثانيا والباء حينئذ تفيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى تنبت بالدهن وكقولهم خرج زيد بسلاحه ❊ ومثل هذا الحذف فى قولهم اضربوا السارق كالحداد اى كضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة على معنى العوض بل هى لمعانى جمة فافهم ❊ ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر ان تخلل الباء بين حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق المتجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها فغير فاسد على ماذكرنا ❊ ولوقال افتح لكم على انى امن فى عشرة من اهل الحصن اوعلى ان يؤمنونى فى عشرة فهوامن وتسعة معه لان حرف فى للظرف وقد جعل نفسه فى جملة العشرة الذين التمس الامان لهم فلايتناول ذلك الاتسعة معه لانه لوتناول عشرة سواه كان هو آمنا فى احد عشر بخلاف الاول فهناك ماجعل نفسه فى جملة العشرة ❊ فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفا لنفسه والمظروف غير الظرف ❊ قلنا هو كذلك فيما تحقق فيه الظرف ولايتحقق ذلك فى العدد الا بالطريق الذى قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلونى احد العشرة الذين تؤمنونهم ❊ فان قيل فاذا لم يمكن حمله على معنى الظرف حقيقة ينبغى ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى فادخلى فى عبادى اوبمعنى على كقوله عز اسمه اخبارا فى جذوع النخل وباعتبار الوجهين يثبت الامان لعشرة سواه ❊ قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب حملها على ذلك بحسب الامكان وذلك فى ان يكون هو احدهم داخلا فى عددهم فلهذا لانحملها على المجاز ثم الخيار فى التسعة الى الامام لاالى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لاخيار لمن سواه من العشرة فى التعيين لاخيار له وهذا لانه جعل نفسه ذاحظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لاعلى ان يكون هو معينا لهم وقد نال ماسأل بقى الامام موجبا الامان لتسعة بغير اعيانهم فاليه بيانهم ❊ ولوقال امنوا لى عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اى عشرة شاء فان اختار عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواه فالعشرة امنون وهو فئ لانه ما استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكرة ولكن بقوله لى شرط لنفسه ان يكون ذاحظ ولايمكن ان يجعل ذاحظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لايصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فيما وراء ذلك كنفس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولوقال آمنوا لى عشرة على عشرة لاغير ولرأس الحصن ان يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم اليه وذلك يخرج على هذه الاصول

نصا فان عين نفسه فى جملة العشرة صار آمنا بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين عشرة سواه فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فيأ كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا لاجلى عشرة واوجبوا الى حق تعيين عشرة تؤمنونهم ❋ وروى ان مثل هذا وقع فى زمان معاوية وكان الذى يسعى فى طلب الامان للجماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ فاخذ وقتل ❋ وقيل صاحب القصة ابو موسى الاشعرى وذلك زمن عمر رضى الله عنهما استامن اليه سابور ملك السوسى لعشرة من اهل بيته ونسى نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه ❋ هذا كله من لطائف تقرير شمس الائمة رحمه الله ❋ وذلك اى ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذى ذكرنا فى بيان الحروف فى هذا الباب (قوله) ومن ذلك اى من باب حروف المعانى كلمة كيف ❋ كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك آخره لالتقاء الساكنين وهى على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال وانه وان لم يكن ظرفا حقيقة لانه لايتضمن معنى فى ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اى حال هو اصحيح ام سقيم اقاعد ام قائم الى آخر ماله من الاوصاف ❋ وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظرف لانه متضمن للحال والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها على ماعرف ❋ قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست فى يد العبد كالصحة والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس وان تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه فى الجلوس والحلول فى المكان وهذا معنى يتصور وقوع الشرط عليه ❋ وذكر فى الصحاح اذا ضممت اليه ماصح ان يجازى به كقولك كيفما تفعل افعل ❋ واذا ثبت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله فى قوله لامرأته انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواقعة رجعية والمشية اليها فى المجلس بعد ذلك ❋ فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة ❋ وان شات ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا ❋ وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهى واحدة رجعية ❋ وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهى واحدة رجعية لانها شاءت غير مانوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر ❋ وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لايقع عليها شئ مالم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة ❋ وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول الشيخ والا بطل ولا يقع عندهما مالم يشأ فى المجلس كذا فى المبسوط ❋ فلو شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط اوشاء التدبير فذلك باطل عنده وهو حر ❋ وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك ومارأيته فى كتاب ❋ هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقوله انت طالق ان شئت اوكم شئت اوحيث شئت لايقع شئ

و من ذلك كيف وهو سؤال عن الحال وهو اسم للحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله فى قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفى الطلاق انه يقع الواحدة ويبقى الفضل فى الوصف والقدر وهو الحال مفوضا بشرط نية الزوج وقالا مالا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فتعلق الاصل بتعلقه

مالم تشأ وهذا لانه لما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لاينفك عن الاصل ❋ يوضحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون وصف لايوجد وهو معنى قول الشيخ فيتعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شاءت مفوضا اليها ❋ وابو حنيفة رحمه الله يقول انما يتاخر الى مشيتها ماعلقه الزوج بمشيتها دون مالم يعلق وكلمة كيف لاترجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا للصفة الى مشيتها بقوله كيف شئت الا ان فى غير المدخول بها وفى العتق لامشية له فى الصفة بعد ايقاع الاصل فيلغو تفويضه الصفة الى مشيتها بعد ايقاع الاصل وفى المدخول بها فيها المشية فى الصفة بعد وقوع الاصل عند ابى حنيفة بان يجعله باينا او ثلثا على ماعرف فيصح تفويضه اليها ❋ فان قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل فى تصرف المرأة بتفويض الزوج لكنه لايحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلثا فينبغى ان لايدخل فى تصرف المرأة بقوله كيف شئت ❋ قلنا يحتمل ان يصير ثلاثا بضم الثنتين اليه وان كان الواحد لايتبدل فى نفسه حقيقة ثم بانضمام الثنتين اليه يتغير حكمه بان لايبقى موجبا للرجعة وصار مؤثرا فى الحرمة الغليظة فصار فى معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج اليها بلفظ كيف ❋ يوضحه ان الاستخبار عن وصف الشئ وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله يقدم وقوع اصل الطلاق فى ضمن تفويضه المشية اليها فان الاستخبار عن وصف الشئ قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر ❋ شعر ❋ يقول خليلى كيف صبرك بعدنا ❋ فقلت وهل صبر فيسال عن كيف ❋ بخلاف قوله كم شئت لان الكمية استخبار عن العدد فتقتضى تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد فى المعدودات الواحد الاترى ان من قال لاخركم معك استقام الجواب عنه بالواحد ❋ وبخلاف قوله حيث شئت او ان شيئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع فى مكان يكون واقعا فى الامكنة كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كانه قال انت طالق فى اى مكان شئت الطلاق ❋ فان قيل كيف قد تضاف الى موجود فيصير استيضافا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل باوصافه بالمشية كما فى قولك افعل كيف شئت وطلقى نفسك كيف شئت فيكون كيف فى قوله انت طالق كيف شئت دالا على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيته كما انه فى قوله افعل كيف شيئت يدل على ان الفعل يتكون منه بمشيته ❋ قلنا انا لاننكر دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول انه لايتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله افعل وطلقى لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولايوجب وجود الفعل والطلاق فى الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق فى الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله لانه لايتعرض للاصل ❋ فما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وما قالاه معانى كلام الناس عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط ❋ واعلم ان معنى الاستفهام قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى

واماكم فاسم للعدد الذى هو الواقع وحيث اسم لمكان مبهم دخل على المشية والله اعلم

كيف يصنع اى الى حال صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال اى انه قديكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كمافى مسئلتنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولوبقى فيه معنى السؤال لوقع الطلاق فى الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها ※ انه ايقاع لانه لاوصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشية ويبقى الفضل على اصل الطلاق فى الوصف اى البينونة ※ والقدراى العدد ※وهو الحال اى الفضل هوالحال التى تدل عليها كيف ※ مفوضا اى الى المرأة ※ بشرط نية الزوج يعنى فى حق المدخول بهـا لانه لايبقى فضل بعد الوقوع فى حق غير المدخول بها ليتعلق بالمشية كمافى الحرية ※ ولايقال ينبغى ان لايحتاج الى نية الزوج لانه لمافوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات مافوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات ※ لانا نقول انما فوض اليهـا حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين ※ وعن ابى بكر الرازى ان نية الزوج ليست بشرط ※ وذكر الطحاوى فى مختصره ان لها ان تجعل الطلاق باينا وثلثا فى قول ابى حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوى المشية اليها فى اثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشـاءت المرأة ثلاثا اوواحدة باينة يقع ماوقعت بالاتفاق ※اماعلى اصل ابى حنيفة فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه فى اثبات الوصف ※ والزوج متى اوقع طلاقا رجعيا يملك ان يجعله باينا وثلاثا عنده فكذا المرأة ※ واما على قولها فكذلك تملك ايقاع الباين وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت كذا فى الفوائد الظهيرية ※ وقالا مالايقبل الاشارة اى مالايكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها ※ فحاله مثل كون الطلاق مثلا باينا ورجعيا ※ ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا※والاظهر انه ترادف ※ بمنزلة اصله لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذى هو بمنزلة التبع من وجه يتعلقه ايضا (قوله) واماكم فاسم لكذا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد※وفى الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكميه ※ فاذاقال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة اوثنتين اوثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله معلما بعلامة البزدوى ※ وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كماذكرنا والعدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذالتقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كمافى قوله انت طالق ثلاثا اوثنتين اوواحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذى هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت

(طالق)

﴿باب الصريح والكناية﴾ مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لايجب العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمى اسماء الضمير كناية مثل انا وانت ونحن

طالق اى عدد شئت ※ ولماكانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث ※ولما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى ماذكرنا اشار الشيخ فى شرح الجامع الصغير (قوله) واماحيث فاسم لمكان مبهم※ حيث اسم مبنى من ظروف المكان كاين وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبنى على الضم تشبيها له بالغايات لانها لم تجىء الا مضافة الى جملة كذا قيل ※ ومنهم من يبنيها على الفتح استثقالا للكثرة مع الياء※ ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين ※ وحوث بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولايصح اضافته الى المفرد واما مايقوله الناس من حيث اللغة بالكسر فخطاء وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ والخبر مضمرا وهو ثابت اونحوه ※فاذا قال انت طالق حيث شئت لاتطلق قبل المشية ويتوقت بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولااتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق فيقتصر على المجلس ※ فان قيل اذالغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع للحال كما فى قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة فى التجريد والكفاية ※ قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجاز الحرف الشرط لمشاركتهما فى الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء ※ فان قيل لم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لايبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية ※ قلنا جعله مجازا لحرف ان اولى اذهو الاصل فى باب الشرط وماوراءه ملحق به كذا فى الفوائد الظهيرية والله اعلم

﴿باب الصريح والكناية﴾

انما اعاد ذكر نظائر الصريح بعد ماذكر بعضها فى اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذهو مقصود الباب ※وحكمه اى حكم الصريح تعلق الحكم الشرعى※ تعين الكلام اى بنفسه※ وقيامه اى قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة اومجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد ※ وهو معنى قوله حتى استغنى اى الصريح فى اثبات الحكم عن العزيمة ※ فاذا اضاف الطلاق اوالعتاق مثلا الى المحل فباى وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لوقال ياحر اوياطالق اوانت حر اوانت طالق اوحررتك اوطلقتك يكون ايقاعا نوى اولم ينو لان عينه اقيم مقام معناه فى ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه ※ وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر اوانت طالق ثبت العتاق والطلاق لما ذكرنا ※ اما لواراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى فى قوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لاقضاء ※ وفصل الطلاق والعتاق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من العقود (قوله) وحكم الكناية ان لايجب العمل به اى بهذا اللفظ الا بالنية اومايقوم مقامها من دلالة الحال ※ لانه اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان فى ثبوت المراد تردد فلايوجب الحكم مالم يزل ذلك الاستتار والتردد ※ وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

متعارفا اى من نظائر الكناية المجاز الذى لم يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله فى غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد فى حقه فى حيز التردد فكان كناية ❊ فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لايضع قدمه فى دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا ❊ ولذلك اى ولاستتار المراد سمى اسماء الضمير كناية وقد بيناه فى اول الكتاب (قوله) وسمى الفقهاء يعنى انهم سموا الالفاظ التى لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنايات بطريق المجاز لابطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هى مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعانى غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلايكون كنايات حقيقة ❊ ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لأن البائن مثلا يدل على البينونة ولابد لها من محل تحله وتظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهى مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك فى المحل الذى يظهر اثرها فيه لانا لاندرى اى محل اراده ❊ فلذلك اى لهذا الابهام الذى ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية ❊ فسميت هذه الالفاظ بذلك اى باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذى ذكرنا احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها ❊ فاذا وجدت النية اى نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه ❊ وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اى بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعى رحمه الله ❊ فان قيل لانسلم انما سميت كنايات مجازا بل هى كنايات على الحقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ماذكر الشيخ فى اول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخلا فى حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه فى قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل فى قرائن الكلام ولايمكن ان يتوصل الى المراد فى قوله انت على حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل ❊ وقوله هذه الكلمات معلومة المعانى لايجديه نفعا لانها مع كونها معلومة المعانى مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد ❊ قلنا قد ذكرنا فى اول الكتاب ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك فى قولك طويل النجاد تنتقل من طول النجاد مع انك تريده الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود هذا هو الاصل فى الكنايات وفى هذه الالفاظ لاانتقال من معانيها الى شئ آخر فانك فى قولك انت باين اوانت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شئ اخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن شئ آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ماهو الاصل فيها وهو الانتقال الى شئ آخر لاتكون كنايات على الحقيقة ولانسلم على مابينا ان ماهو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ماهو

وسمى الفقهاء الفاظ الطلاق التى لم يتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازا لاحقيقة لان هذه كلمات معلومة المعانى غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح

المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلى بل المقصود الكلى طول القامة وذلك مستتر ❊ وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعانى غير مستتر المعانى التى هى المرادة للمتكلم يعنى انها معلومة المراد والاستتار فى محل عملها فتخرج به عن حد الكناية الذى ذكره (قوله) ولذلك اى ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ماعرف ❊ وقوله وانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها بواين ❊ والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم فذهب على وزيد بن ثابت رضى الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما الى ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافعى ❊ ولقب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتمليك وعندنا هذا اللقب مجاز كما بينا ❊ والاختلاف فى الحقيقة راجع الى ان مايملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس فى ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة اولثبوت الحرمة الغليظة اولوجوب العوض ❊ وعندنا الطلاق نوعان رجعى وباين فكما يملك الزوج ايقاع الرجعى يملك ايقاع الباين ❊ واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لايمكن ان تجعل عاملة بنفسها اذ ليس فى ولايته ايقاع البائن وعندنا لما كان فى ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة فى العدول عن الحقيقة الى غيرها ❊ حجة الشافعى قوله تعالى الطلاق مرتان الاية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لاتحل له فمن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص ❊ ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة فى الشرع لم يجعل قاطعا الا بالعوض او بمعنى العدة او باثبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة وهى القبض لايكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لايملك تغيير الشرع ❊ ولامعنى لقولكم ان الطلاق وقع فى ضمن قوله باين فلايجوز ان يلغو صريحه لانا لانوقع الطلاق فى ضمنه بل نجعل قوله باين عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا فى غيره سقط حقيقته فى نفسه وكان الرجل فى هذه بمنزلة امراة قال لها زوجها طلقى نفسك فقالت ابنت نفسى اوانا باين فانها تطلق تطليقة رجعية بلا خلاف لانها لم يملك الا طلاقا وباين انما يعمل على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج لان الله تعالى ماملكه الابانة على حقيقتها وماشرعها له ❊ والدليل عليه انه لو طلق امراته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيارا وقال طلقت على ان لارجعة لى عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ابنت اوانت طالق لاتثبت البينونة لانه لايستفيد به الا اسقاط خيار الرجعة ❊ وحجتنا ان الابانة تصرف من الزوج فى ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق ❊ وبيانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها بواين وانقطعت بها الرجعة

بالنكاح مملوك للزوج وماصار مملوكا الا للحاجة الى التفصى عن عهدة الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكة للزوج بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلايبطل ما كان ثابتاله من ولاية الازالة وكذلك يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عماهو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له فكان ايقاع البينونة تصرفا منه فى ملك نفسه فيجب اعماله ما امكن ❊ وكان ينبغى على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وماثبت بخلاف القياس لايلحق به ماليس فى معناه والباين ليس فى معناه لانه لايجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق الاول ولاانقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحة فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحة ومع صفة الابانة والتحريم لايتصور قيام النكاح لايقال حرام حلال مبانة عن زوجها منكوحة فاذا لم يكن فى معنى المنصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعت يحتمل البيع بخيار والبيع البات فاذا قال بيعا باتا يزول هذا الاحتمال ❊ وهذا بخلاف الهبة فانها لاتوجب الملك لضعفها فى نفسها حتى يتأيد بمايقويها وهو القبض وبشرطه لايتقوى وههنا قوله انت طالق لايزيل الملك بنفسه لالضعفه فانه قوى لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قال تطليقة باينة فقد زال ذلك المعنى حين صرح بماهو مناف للنكاح ❊ وما استدل به الخصم راجع الى ان لادليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلادليل ساقط وقدا قمنا الدلالة على ذلك فتبين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلا دليل وان قاس قاس على المعدول عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا فى الاسرار والمبسوط (قوله) الا فى قول الرجل اعتدى استثناء من قوله سميت كنايات مجازا اومن قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اى الا فى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ماهو الاصل فيكون اعتدى ذكرا للازم وارادة للملزوم كما قال الشافعى فى سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به فى غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ❊ ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لابائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك اى احسب عدد مالك ولا اثر للحساب فى قطع النكاح وازالة الملك فلايمكن ان يجعل عاملا بنفسه ❊ الاان قوله اعتدى محتمل فى نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعمى عليك او اعتدى الدراهم او اعتدى من النكاح اى احسبى الاقراء فاذا نوى الاقراء ❊ وجب اى ثبت بهذه النية او بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لابد من تقديم مايوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه

الافى قول الرجل اعتدى
لان حقيقتها الحساب
ولااثر لذلك فى النكاح
والاعتداد يحتمل ان يراد به
مايعد من غير الاقراء فاذا
نوى الاقراء فزال الابهام
وجب بها الطلاق بعد
الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلاحاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة ❊ فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولاتقع اكثر من واحدة وان نوى (قوله) وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه لايمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه ❊ وفى قوله محضا اشارة الى ان فى اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولاتقديرا ❊ فان قيل كيف صحت استعارة المسبب للسبب وقد تقدم فى باب احكام الحقيقة والمجاز انها لايجوز ❊ قلنا قدبينا فى ذلك الباب ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين ❊ يؤيده ماذكره الشيخ فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ماعليه الاصل لاينفك العدة عن الطلاق ولاالطلاق عن العدة على ماهو الاصل فى النكاح اذ النكاح للدخول لالعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لاعارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية من الآخر كما فى قوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا وكما فى العلة مع المعلول ❊ ولايقال العدة لاتختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق ❊ لانا نقول لماصارت هى فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة ❊ اونقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ماوضعه الشرع علة لحكم واسم العلة على مايستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع فسمى سببا وهو فى الحقيقة علة ❊ وفى كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم لسببه ولم يقل فاستعير المسبب لسببه اذا الحكم يذكر فى مقابلة العلة والمسبب فى مقابلة السبب ❊ ولايلزم عليه تخلف الحكم عنه فى غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول ❊ وقبل الطلاق وان كان سببا فى حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه فى حق مايبتنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لايعمل عمله الابشرط انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لامحالة ❊ وفيه ضعف لان كلامنا فى غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطا فيها ❊ وفى الجملة القول بعدم جواز استعارة المسبب للسبب مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين ❊ وذكر فى بعض الشروح انه لايصح ان يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لانه امان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك اوطلقى نفسك ❊ لايجوز الثلاثه الاولى للاختلاف فى الصيغة لان اعتدى امر والاول والثانى ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بدللاستعارة من

وقبل الدخول جعل مستعارا
محضا عن الطلاق لانه سببه
فاستعير الحكم لسببه فلذلك
كان رجعيا

التوافق فى الصيغة الاترى ان قوله وهبت ابنتى منك وقوله زوجت ابنتى منك متوافقان صيغة ❊ وكذا الرابع لانه لوقال لها طلقى لايقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى ❊ واجيب بانا نجعله مستعارا وعبارة عن قوله كونى طالقا وقد صرح فى الخلاصة انه لو قال لها توطلاق باش اوطلاق شو يطلق من غير نية ❊ والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى لانى طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز ❊ يؤيده ماذكره شمس الائمة فى المبسوط والامام البرغرى فى طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار فى كلامه فكانه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته فى الطلاق ولاعدة عليها قبل الدخول فعرفنا ان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته (قوله) وكذلك اى وكقوله اعتدى قوله استبرئ رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بماهو المقصود من العدة الاان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا ❊ وقد جاءت السنة يعنى ماذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحتين اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل النبى عليه السلام عليها وهى تبكى على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبى عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستشفعت الى النبى صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضى الله عنهما وقالت انى اكتفى بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبى صلى الله عليه وسلم (قوله) وكذا انت واحدة يعنى وكقوله اعتدى قوله انت واحدة فى انه يقع به طلاق رجعى عند النية وقال الشافعى رحمه الله لايقع بهذا اللفظ شئ وان نوى لان واحدة صفة لها وهى لاتحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا ❊ الاانانقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اى واحدة عند قومك اومنفردة عندى ليس لى معك غيرك اوواحدة نساء البلد فى الحسن والجمال ❊ ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اى عطاء جزيلا فلايقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت تطليقة واحدة ولوقال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لايكون تطليقة ولكن يكون طالقات تطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فتنعت نعته كذا فى الاسرار والمبسوط ❊ ورأيت فى التهذيب لمحيي السنة من اصحاب الشافعى ولوقال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين اوثلاثا فيه وجهان ❊ احدهما لايقع الاواحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى ❊ والثانى وهو الاصح يقع مانوى ومعنى واحدة اى تتوحدين منى بهذا العدد فكان ما ذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم ❊ وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لاتطلق وان نوى لانها لاتصلح نعتا للطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لايصلح نعتا الا للطلقة وان اسكن الهاء فحينئذ يحتاج الى النية ❊

وكذلك قوله استبرئ رحمك وقدجاءت السنة ان النبى عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لاعاملا بموجبه والاصل

والمختار ان حكم الكل واحد فى الاحتياج الى النية لان العوام لايميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة يعنى اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذى ذكرنا فكان معقبا للرجعة لاعاملا بموجبه اذموجبه التوحد ولااثر لذلك فى البينونة وقطع النكاح بخلاف الباين ونحوه فانه مؤثر بموجبه على مابينا (قوله) والاصل فى الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام فى هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعنى لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لايلتفت الى غيره لقصوره فى هذا المعنى الاعند الضرورة وهى عدم الصريح ❊ ولهذا اى ولان فى الكناية قصورا عن البيان قلنا ان حد القذف لايجب الابتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت اوانت زان ❊ وكذا فى الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لايستوجب العقوبة مالم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة اوواقعتها اووطئتها لايحد مالم يقل نكتها ❊ وكذا لوقال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما اوقال لرجل فجرت لفلانة اوجامعتها لايجب عليه حد القذف لانه ماصرح بالقذف بالزنا ❊ لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رحمه الله يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت ❊ ولكنا نقول انه ماصرح بنسبته الى الزنا فلايحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اى كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة اوصدقت فى انجاز وعدك بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه فى نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لايكفى لايجاب الحد ❊ بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح فى النسبة الى الزنا لانه لايحتمل وجها آخر ❊ ولان اكثر مافى الباب ان يجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامى لاللمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحد يسقط بالشبهة فلايثبت بالمقتضى لانه ضرورى ❊ بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل المغايبة كقولك انت فى المخاطبة كذا فى الاسرار ❊ التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذى يصلى ويزكى ولايوذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفى الايمان عن الموذى كذا فى المفتاح ❊ وفى الكشاف الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشئ بغير لفظه الموضوع والتعريض ان تذكر شيأ يدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك جيتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم فكانه اماله الكلام الى غرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ماتريده فاذاعرض بالزنا وقال اما انافلست بزان فلاحد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد والاختلاف بين الصحابة فعمر رضى الله عنه كان لايوجب الحد فى مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ فى حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكيه نفسه لاان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة (قوله) فكان بمنزلة الصريح لماعرف ❊ قال شمس الائمة فى قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا فى

والاصل فى الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها قصور من حيث يقصر عن البيان الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لايجب الابتصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذا اذاقال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك فى كل تعريض لماقلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال اخر هو كماقلت حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف فى كتاب الحدود والله اعلم

المحل الذى يحتمله ولهذا قلنا فى قول على رضى الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزيه ليكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا انه مجرى على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود ومايثبت بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا موجبه العموم لانه حصل فى محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ماهو موجب العام عندنا ❊ وانما لم يعتق العبد فى قوله انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن فى حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

(قوله) اما الاول اى الوجه الاول فيما سيق الكلام له واريد به ❊ الضمير فى له واريد راجع الى ماوفى به راجع الى الكلام ❊ وقوله ماسيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى ❊ والاشارة اى الثابت بالاشارة ماثبت بنظم الكلام اى بتركيبه من غير زيادة ولانقصان ❊ الا ان الضمير عائد الى ما اى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولاسيق الكلام له ❊ وقيل فى تفسير الاشارة هى دلالة نظم الكلام لغة على ماضمن فيه من المعنى غير مقصود ❊ وهما اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم اى فى اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم ❊ واشار بقوله فى ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعى لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية ❊ قال القاضى الامام فى التقويم ثم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل وتبيين ثم قد يوجب العلم بموجبها بعد البيان وقد لا يوجب ❊ وذكر فى بعض الشروح انهما سواء فى ايجاب الحكم اى يثبت الحكم بهما قطعا ❊ الا ان الاول اى الوجه وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود ❊ مثاله ماقال الشافعى رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم سيقت الاية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانه تعالى سماهم احياء وصلوة الجنازة غير مشروعة على الحى ولكن قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم عبارة فى ايجاب الصلوة فى حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة ❊ هكذا ذكر فى بعض الشروح ❊ ولقائل ان يقول الاشارة ليست بثابته لان المراد من الحيوة فى قوله احياء ليس الحيوة التى يمنع جواز الصلوة وهى الحاسة بلاشبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة فى قوله تعالى وصل عليهم الدعاء لا صلوة الجنازة اى تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للايتين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا ❊ والنظير الملايم قوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل مانقصان دينهم قال تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى ❊ سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

﴿ باب وجوه الوقوف ﴾
﴿ على احكام النظم ﴾

وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه اما الاول فماسيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ماثبت بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود ولاسيق الكلام له وهما سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض من ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد

اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى ❊ وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفى بعض الروايات اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة ❊ وكذلك قوله عليه السلام انما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لى الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لى من صلوة العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فانتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء قال الله تعالى وهل ظلمتكم من حقكم شيئا قالوا لا قال فانه فضلى اعطيه من شئت سيق لبيان فضيلة هذه الامة وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل الشئ مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشئ مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهر ❊ وهو معارض بما روى فى حديث امامة جبريل عليه السلام انه صلى الظهر فى اليوم الثانى حين كان كل شئ مثل ظله وقال بعد ماصلى الصلوات الوقت مابين هذين الوقتين وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد والشافعى وعامة العلماء على الاشارة ❊ وجواب ابى حنيفة مذكور فى موضعه (قوله) فمن ذلك اى من الثابت بالاشارة ❊ او ومما اجتمع فيه العبارة والاشارة نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابيه بحال فدل انه صار احق به نسبا فان قيل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدته تظهر فى الامور التى يميزها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام ❊ ان للاب ولاية التملك اى له حق ان يتملك مال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك فى الحال حتى جاز للابن التصرف فى ماله بغير رضاه وحل له وطئ جاريته بمنزلة الشفيع فان له ان يتملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب فان له حق الملك فى اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حق لم يحل وطى جاريته فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك ❊ وانه لا يعاقب بولده اى بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زنيت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس فى دينه ❊ كالمالك بمملوكه اى كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد ❊ وعليه اى على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة ❊ منهما انه لا يحد بوطئ جارية ابنه وان قال علمت انها على حرام ❊ ومنها لا يجب عليه العقر بوطئها لثبوت الملك قبيل الوطئ بناء على حق التملك ❊ ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا ❊ ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤاخذ بالضمان ❊ وفيه اى وفى قوله تعالى وعلى المولود له اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد ❊ لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه نسب اليه بلام الملك وفيه اشارة الى ان للاب ولاية التمليك فى مال ولده وانه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وعليه تبنى مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لانه اوجبها عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها فكذلك فى حكمها وفيه اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد فى تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها بمنزلة نفقه العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه ※ وقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله فى الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنت البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب فى الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام (قوله) وفيه اى فى هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد ※ قال شمس الائمة وفى قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على كذا ※ اشارة الى ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يجب النفقه على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابى ليلى يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ولكن قد ثبت فى قرآءة ابن مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك ※ والشافعى يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة فى ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك فى استحقاق النفقه وفيما بين الاباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة ※ وحمل قوله وعلى الوارث على نفى المضارة دون النفقه وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ※ ولكنا نستدل بقول عمر وزيد رضى الله عنهما فانهما قالا وعلى الوارث اى وارث الولد ※ مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقه والكسوة ※ ثم نفى المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث ※ ولان المراد لو كان نفى المضارة لقيل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله وعلى المولود له ※ وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعد ※ والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها ويحرم قطعها لما ورد فى ذلك من النصوص ومنع النفقه مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى الى قطيعة الرحم ولهذا اختص له ذو الرحم المحرم لان القرابة اذا تعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام فكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا ※ ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشق من الارث وموضع الاشتقاق علة لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان لموضع الاشتقاق اثرا فى الايجاب كما فى السارق والزانى فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقه والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقه تجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقه على الوارث فيكون من باب العبارة فكيف سماه اشارة ※ قلنا نحن نسلم ان سوقه لايجاب النفقه ولكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان ماخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة ※ وفيه اى وفى قوله وعلى الوارث ※ فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الغرم بازآء الغنم (قوله) وفى قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة الى كذا ※ قيل المراد من الاية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر فى حق المطلقات فقال فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه فى حالة الارضاع لان اصل النفقه واجب بالنكاح ※ وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهى نفقة ذوى الارحام خلافا للشافعى رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزانى والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى ان النفقة يجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفى قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضى الله عنه

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لا نفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون فى الاية اشارة الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله ※ ووجهه ان الاية سيقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لهند خذى من مال ابى سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر فى العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم فى حجرها فصار كبيع قفيز من صبرة ※ وذكر فى شرح التأويلات انه لا بد من اعلام جنس الثياب وفى الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تكتسى كسوة الاصل وتطعم طعامهم فكانت الكسوة مجهولة جهالة تفضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة (قوله) ومن ذلك اى ومن الثابت بالاشارة او ومما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى وكلوا واشربوا الاية ※ الخيط الابيض طرف بياض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط ※ ومن الفجر متعلق بالخيط الابيض ※ والمراد تبين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض فى الافق ※ ونسخ ما كان قبله اى قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان فى ابتدآء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس من الغد وكان ذلك صوما فنسخ بهذه الاية ※ وفيه اشارة الى استوآء الكل فى الحظر قال الشافعى رحمه الله اذا اكل او شرب متعمدا فى نهار رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص بالجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم لوجوه تذكر بعد فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهما دونه فبقى وجوب الكفارة مختصا بالجماع ※ فقال الشيخ فى هذه الاية اشارة الى استوآء الكل فى الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب ليلا ثم امر بالكف عنهما جملة بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل اى الكف عن هذه الاشياء فكان حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصار الركن هو الكف عنها جملة وصارت الجملة نقايض هذا الكف كذا فى الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص بالكفارة فاذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستوآء الكل فى الحظر والجناية على الصوم ※ ولا يلزم عليه الصلوة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة ثم تفاوتت اركانها فى القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود ※ لانا نقول ثبت ذلك بقوله عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء ※ وقوله عليه السلام لثوبان حين ساله عن عمل يدخله الله به الجنة ※ عليك بكثرة السجود ※ ولمن سأل مرافقته فى الجنة اعنى على نفسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل

ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر سياق الكلام لاباحة هذه الامور فى الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل فى الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام اى الكف عن هذه الجملة فكان بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى ان النية فى النهار منصوص عليه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام بعد اباحة الجمل الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخى فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة لان الليل لا ينقضى الا بجزء من النهار الا انا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفى اباحة اسباب الجنابة الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لا تنافى الصوم فيمن اصبح جنبا

والسجود هو النهاية فى ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مزية الجماع على غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلوة فيما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا ❊ على انا لا نسلم ان اركانها تثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلوة مجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى وقوموا لله قانتين ❊ يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا ❊ واركعوا مع الراكعين ونحوها ❊ وفيه اى وفى هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هى التى تثبت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وحرف ثم للتراخى فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد ما مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغى ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكنا جوزناها بالسنة وهى قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا ❊ فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق ❊ قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتاهب له لا لاكمال الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لا لتعلق كمال الصلوة نفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوات اولى للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف ❊ قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالاية على الوجه الذى ذكرنا ولكن للخصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة فى الاية على ما قلتم على ان الاية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب اخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير المأمور ممتثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغى ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود فى اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجودها للحال مقارنة له والاخر وجودها فى الليل لتجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة فى اول اجزاء النهار فاذن كانت الاية دليلا لنا هكذا ذكر فى طريقته ❊ وفى كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافى الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى اخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الفجر يكون ضرورة والا وجب ان تحرم المباشرة قبل اخر الليل بمقدار ما يسع للغسل فيكون رد الما ذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابى هريرة رضى الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له قاله محمد ورب الكعبة ❊ مع ان هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك فى رمضان ❊ ومأول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة وهى ان يكون مخالطا لاهله فلا صوم له (قوله) تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين ❊ الضمير يرجع الى ما فى بما عقدتم اى فكفارة نكث ما عقدتم ❊ والكفارة الفعلة التى من شانها ان تكفر الخطيئة ❊ ثم انها تتادى بطعام الاباحة غداء وعشاء من غير تمليك عندنا وهو مذهب على رضى الله عنه فانه قال فى تفسير الاية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه ❊ واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبى وابراهيم وقتادة ومالك والثورى

و من ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية سياقها الايجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير وفيه اشارة الا ان الاصل فى جهة الى طعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم وهو الاكل فالاطعام جعله آكلا كسائر الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة لم تبطل وضعها وحقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا هذا واضح جدا

والاوزاعى ❊ وقال الشافعى رحمه الله عليه لا يتادى الا بالتمليك وهو مذهب سعيد بن جبير ❊ فالشافعى يقول الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لاخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله وهبته لك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال اطعمتك هذا الارض لان عينها لا تطعم فينصرف الى منافعها التى تطعم معنى بالزراعة مجازا ❊ ولان المقصود سد خلة المسكين واغناؤه وذلك يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتادى الواجب به كما فى الزكوة وصدقة الفطر الا ترى ان فى كسوة التى هى احد انواع التكفير لا تتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام ❊ وعلماؤنا رحمهم الله تمسكوا بهذه الاية وقالوا انها تشير الى ان الاصل فى الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا للتمليك فان الاطعام فعل متعد اى الى مفعولين ❊ مطاوعه اى لازمه طعم يطعم لانه متعد الى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة اليه وقد بيناه هذا فى باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخال الهمزة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر ولكنه لا يصير شيأ اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلا فعرفنا ان صحة التكفير يتعلق بفعل يصير هو به مطعما ويصير الغير به طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليتم فعله اطعاما ويحصل به اتلاف الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه ❊ وان التمليك امر زائد على الكتاب فلا يصار اليه من غير حاجة وضرورة ❊ الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستو فى الغير منه صح ان يقال اطعمه ولا يشترط الزيادة ❊ والدليل عليه انه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والمتعارف من اطعام الاهل طعام الاباحة دون التمليك ❊ وانه جل ذكره اضاف الاطعام الى المساكين والمسكنة هى الحاجة وحاجة المسكين ا. الطعام فى اكله دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذى يصير المسكين به طاعما دون التمليك وكذا التمليك اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تمليك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل المؤنة ❊ وكان ينبغى ان لا يجوز التمليك كما ذهب حمد ان بن سهل وداود ابن على الاصبهانى لما ذكرنا ان الاطعام لازمه الطعم وهو الاكل دون الملك وفى التمليك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك فى التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول على حقيقة ❊ الا انا جوزنا التمليك لما قلنا ان المقصود سد خلة المسكين والاطعام قضاء حاجة واحدة وهى حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهى امر باطن فاقيم الملك مقام قضاء الحوائج فكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا ❊ الا ترى ان التمليك الى الفقير فى باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف فى مسئلة دفع القيم فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التمليك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى ❊ وللقائل ان يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل ❊ فان اردت الاول فلا نسلم ان تمليك منوين من البر سبب لقضاء جميع الحوائج ❊ وان اردت الثانى فلا نسلم ان الاباحة جزء منه لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة الاكل ❊ وذكر فى شرح التاويلات ان التمليك انما جاز لانه طريق يتوسل به الى التطعم والاكل

فمن جعل التمليك اصلا كان تاركا حقيقة الكلام ومعنى الحاق التمليك به خلافا لبعض الناس ان الاباحة جزء من التمليك فى التقدير والتمليك كله لان حوايج المساكين كثيرة يصلح الطعام لقضاء كل نوع منها الا ان الملك سبب لقضائها فاقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها باعتبار الخلافة عنها ومن هذه الحوايج الاكل فصار النص واقعا على الذى هو جزء من هذه الجملة

وتمكين لذلك فاقيم مقامه بطريق التيسير ☼ والضمير فى مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه ☼ فاستقام تعديته اى تعدية حكم النص بطريق الدلالة ☼ هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذى يدل على الاباحة ☼ وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها ☼ فان قيل التمليك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغى ان تنتحى الحقيقة ☼ قلنا انما جوزنا التمليك بدليل النص لابعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوعة وهو بالتمليك اتم لانه يردها متى شاء والعمل بدليل النص لايمنع حقيقته كحرمة الشتم الثابتة بدليل النص لايمنع التأفيف (قوله) الكسوة كذا ☼ ذكر فى المغرب الكسوة اللباس ☼ وفى الصحاح الكسوة واحدة الكسى ☼ واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لايكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهى اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما فى الزكوة فان الشاة لاتكون عبادة بنفسها فزدنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الايتاء ☼ ثم الفعل قديكون تمليكا وقديكون اتلافا بلاتمليك كالتحرير والكسوة لاتصير كفارة بالاتلاف لانها لاتبقى بعده والله تعالى سمى الكسوة وهى ثياب يكتسى فلم يبق الا التمليك واذا اعارهم الثوب فما فيها تمليك ثوب ولا اتلافه فلايصير المحل كفارة بل فيها تمليك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فاتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه ☼ كذا فى الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما نجعله هبة مجازا بدلالة الحال لانا متى جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لايسمى مطعما الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعامه فمتى كان الطعام قائما لايكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه فجعل كناية عنه ☼ وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره فى المفعول الاول بجعله طاعما كما بينا وفى المفعول الثانى اذا كان يطعم عينه بجعله مملوكا للطاعم لانه تصرف فى العين ولايمكن ان يجعل تصرفا فيها بجعلها مطعومة للطاعم لان الطعم فعل اختيارى منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتمليك الذى هو سبب الطعم ومفض اليه ولم تجعل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف فى العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذ ادنى طرقه الاباحة فلابد من زيادة تأثير له فى الثانى وذلك بالتمليك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلا مفعوليه كان دالا على التمليك فاما اذا حذف المفعول الثانى منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ماعرف فى مسئلة فلان يعطى ويمنع فى علم المعانى فلم يصح ان يجعل تمليكا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لاغير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة ففى النصوص حذف المفعول الثانى لان فيها ذكر المساكين لاذكر مايدفع اليهم فلايدل الاطعام فيها على التمليك فجعل اباحة فاما فى قولك اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التمليك فلذلك جعلناه هبة ☼ فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

فاستقام تعديته الى الكل الذى هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه فى المعنى وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التمليك لانه جعل الفعل فى الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين فى الثانى كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم للفعل فوجب ان يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتمليك دون الاعارة فصار النص هنا واقعا على التمليك الذى هو قضاء لكل الحوائج فى المعنى فلم يستقم التعدية الى ماهو جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة فى الثياب منقضية قبل الكمال والاباحة فى الطعام لازمة لامر دلفعل الأكل فيها فهما فى طرفى نقيض مع التفاوت الذى بينا وكان قول الشافعى رحمه الله فى قياس الطعام بالكسوة فى الفرع والاصل معاغلطا

الكشاف والنظيرى ☼ وفى تاج المصادر الكسوة پوشا نيدن ☼ وذكر فى التيسير فى قوله تعالى اوكسوتهم ان معناه الالباس وهى مصدر ☼ واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتاد بالاعارة فكذا فى الطعام لايتأدى بالاباحة ☼ قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا منه لا يجوز فيه الاالتمليك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لايحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على مابينا ☼ وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة ☼ وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما ☼ مع ذلك اى مع كونه جزأ من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين ☼ لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لواسترده بعد مالبسه المسكين يوما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلايجوز تعدية الجواز من التمليك اليها فانها لوكانت كاملة فى دفع الحاجة لايجوز التعدية لكونها جزأ من الكل فكيف اذا كانت قاصرة ☼ بخلاف الاباحة فى الطعام لانها لاتتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه ☼ فهما فى طرفى نقيض اى الاعارة فى الثوب والاباحة فى الطعام لوكانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة فى الطعام كل المنصوص والاعارة فى الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز فى احدهما عدمه فى الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود فى الاباحة وقصوره فى الاعارة ☼ ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه فى الكسوة العين وفى الاطعام الفعل اومن حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة فى الاطعام ويمكن عكسه فى الكسوة مع التفاوت الذى بينا ان الاباحة لايؤدى معنى التمليك ههنا والتمليك يؤدى معنى الاباحة هناك ☼ ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك فى الكسوة اى كل واحد منهما مخالف للاخر لاموافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على مابينا ☼ فى الفرع والاصل معاغلطا ☼ اما فى الفرع فلانه قاس فى المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه واما فى الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تمليك وانما ثبت التمليك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ماليس بمنصوص فى الاصل وهو التمليك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان غلطا ☼ ثم المعتبر فى الاباحة اكلتان مشبعتان مما يكون معتادا فى كل موضع الغداء والعشاء اوالغدآن والعشاآن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة ☼ ولانه تعالى قال من اوسط ماتطعمون اهليكم والغداء والعشاء هو

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التى تسمى وجبة وهى فى وقت الزوال الى اليوم الثانى والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ماذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا (قوله) وفيه اى وفى هذا النص اشارة الى كذا ۞ اذا صرف الطعام الى مسكين واحد فى عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعى رحمه الله لايجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد تجدد الايام والحاجة لايصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لايصير شاهدين بتكرار الاداء ۞ وقلنا نحن فى هذه الاية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ فى الكتاب ۞ صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمته خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كما فى الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما فى الزكوة ۞ ثبت هذه الاشارة بالفعل اى بايجاب الفعل وهو الاطعام ۞ لان اطعام الطاعم المغنى اى اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لايتحقق اذ لابد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجايع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لالاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوايج فعرفنا ان الواجب فى الحقيقة قضاء عشر حاجات ۞ وثبت ايضا اى وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم ۞ بالنسبة الى المساكين اى باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفه تنبئ عن الحاجة فى المصروف اليه وهى المسكنة ۞ فدل ذلك اى دل ماذكرنا من ان المقصود قضاء الحوايج لالاعيان المساكين على كذا ۞ وذكر فى شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج عن الذى ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين فى يوم ربما عجلته منيته فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذى يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلايمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين فى كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعدد التجددا المؤنة والنماء ۞ وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذى يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لايحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود ۞ يوضح ماذكرنا ان اربعة امناء من شعير لما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤديها الى الفقير ثم يستردها منه بشراء اوهبة ثم يؤديها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد فى اليوم الثانى مسكينا اخر حكما لما عرف ان لتجدد الوصف تأثيرا فى تبدل العين ۞ فان قيل هذا اى عدد الحوآئج كاملة فى عشرة ايام لايوجد فى كسوة مسكين عشرة اثواب الى آخره ۞ اجاب شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لايوقف عليها فسقط

وفيه اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لااعيان المساكين ثبتت هذه الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغنى لايتحقق كتمليك المالك لايتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبتت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد فى عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين فى ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لايوجد فى كسوة مسكين عشرة اثواب فى عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذى تقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص تناول التمليك على ماقلنا وقد اقمنا التمليك مقام قضاء الحواج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صار هالكا فى التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا فى الطعام سببا ظاهراً لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقمناه مقامه وفى الكسوة لاتجدد الحاجة بمضى يوم ونحوه الا ان قدر مايتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما يتفاوت فيه الناس ولابد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقمنا تجدد اليوم مقامه لانه اقيم فى نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه فى الكسوة ايضا وان لم يوجد فى الكسوة مايوجد فى الطعام ۞ قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل مايتيسر العبارة عنه وذلك بالايام لان ما دونها ساعات غير معلومة ۞ حتى قال متعلق بقوله صارها لكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا ۞ للعشرة اى للاثواب العشرة ۞ الا انه اى الزمان الذى اعتبروه ۞ وفى بعض النسخ انها اى الساعات ۞ غير معلومة اى غير مضبوطة ۞ وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب فيجوز التفريق فى يوم واحد فى عشر ساعات عند ذلك البعض ۞ قال شمس الائمة فى المبسوط ولم يذكر اى محمد مالو فرق الفعل اى الاطعام فى يوم واحد ولااشكال فى طعام الاباحة انه لايجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لايستوفى فى اليوم الواحد طعام عشرة فاما فى التمليك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التمليك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز ذلك فى يوم واحد كما يجوز فى الايام ۞ واستدلوا على هذا بما ذكرنا فى كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا فى عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزأه لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة فى كل يوم ۞ واكثرهم قالوا لايجوز لان المعتبر سد الخلة ولهذا لايجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم بملكه واطعام الطاعم لايتحقق ۞ وبعدما استوفى وظيفته فى هذا اليوم لايحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى فى هذا اليوم اليه ۞ بخلاف كفارة اخرى لما سيذكر ۞ وبخلاف الثوب لماذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا ۞ ولايلزم الى آخره ۞ تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد فى ساعة واحدة لايجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوآئجه فلم يجز الاخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين فى ساعة واحدة ومع ذلك يجوز ۞ فقال او آكل واحد فى حق صاحبه فى حكم العدم لانه فقير فى حقه فلم يوجد فى حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلا مكلف بفعله لابفعل غيره ۞ فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه فى حال لايعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق (قوله) واما دلالة النص اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فما ثبت بمعنى النص لغة ۞ قال الشيخ فى نسخة اخرى ولانعنى به المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعنى به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لاشرعا بدليل

حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء فى يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها فى عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولى وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب والاباحة لا يصح الا فى عشرة ايام ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا جملة انه يجوز لان اداء كل واحد فى غيره فى حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النظم لغة

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة ☼ وذكر ايضا فى بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل فى معانى اللغة مجازها وحقيقتها ☼ وقد ذكرنا تعريف دلالة النص فى اول الكتاب فلا نعيده ☼ وانما نعنى بهذا اى بمعنى النظم ماظهر من معنى الكلام كلمة من لابتداء الغاية لالليان اى تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوى للكلام لامن اللفظة نفسه ☼ وهو راجع الى ما ☼ ولغة متعلقة بالمقصود لابظاهره اى ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوى يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اى معلومة وهو استعمال آلة التأديب فى محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لايضرب فلانا فضربه بعد موته لايحنث لفوات معنى الايلام الذى هو المقصود ثم استعمال الة التأديب هو المعنى اللغوى الذى دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوى لامن اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التافيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ بكلمة اف ☼ ومعنى مقصود وهو الايذآء فاظهار التبرم هو المعنى الذى وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص ☼ ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقه بالايذآء لابصورة التافيف لانه هو المقصود والايذآء فى الضرب والشتم والقتل فوق الايذآء فى التأفيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمى دلالة النص لاعين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لماكان المعنى الذى تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كان المعنى تناوله ☼ الاانه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان فى الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فتقابل المعنيان وبقى النظم سالما عن المعارضة فى الاشارة فترجحت بذلك ☼ ومثال تعارض الدلالة والاشارة ماقال الشافعى رحمه الله ان الكفارة تجب فى القتل العمد لانها لما وجبت فى القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة الاية لان تجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزآء اسم للكامل التام على مامر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزآء فلم يكن كاملا تاما الاترى ان فى جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فعرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة ☼ حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة والاستثناء معترض ☼ ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الرده لان

وانما نعنى بهذا ماظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلام والتافيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاانه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود و الكفارات بدلالات النصوص

(عبارة)

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص ☼ وايجاب الرجم على غير ماعز فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابى بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم فى حق غيره بدلالة النص (قوله) ولم يجز بالقياس ☼ اثبات الحدود والكفارات بالقياس لايجوز عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لان القياس من دلايل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة ☼ ولان الدلايل التى قامت على صحة القياس لاتفصل بين موضع وموضع فصح استعماله فى كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد ☼ ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لماعرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزآء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولامدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة مايحصل به ازالة اثامها ومعرفة مايصلح جزآء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى ☼ بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع ☼ ولان الحدود مما يندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذى فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذى تعلق الحكم به لماصار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به ☼ وانما نعنى بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذى يتعلق به الحدود والكفارات فى نفسه لاالشبهة الواقعة فى طريق دليل الثبوت لانها لاتمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكام بالبينات وان صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان (قوله) مثاله اى مثال الثابت بالدلالة ☼ وقوله دون القياس رد لماادعى اصحاب الشافعى علينا وقالوا انكم انكرتم صحة المقايسة فى الكفارات ثم اثبتم الكفارة فى الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم مناقضة فقال مااثبتناه بالقياس بل بدلالة النص ☼ وحديث الاعرابى ماروى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لااملك الارقبتى هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ماأتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لااجد فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها منى ومن عيالى والله مابين لابتى المدينة احوج اليها منى ومن عيالى فقال عليه السلام كلها انت وعيالك ☼ وزيد فى بعض الروايات يجزيك ولا يجزى احدا بعدك ☼ بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأى نظرا لا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى اهل اللغة كلهم فى دلالات الكلام مثاله انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امراتى فى شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من هذا السائل هو الفطر الذى هو جناية وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية فكان بناء على معنى الجناية من ذلك الاسم والمواقعة آلة الجناية فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه فى الاكل لانه فوقه فى الجناية لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى فى الجناية على نحو ماقلنا فى الشتم مع التأفيف فمن حيث انه ثابت بمعنى النص لابظاهره لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لارأيا سميناه دلالة لاقياسا

لابالقياس ان سؤال الاعرابى وهو قوله واقعت امرأتى فى نهار رمضان وقع عن الجناية
على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينها لم تكن جناية لانها وقعت
على محل مملوك له فانه قد نص على مواقعة امراته لكنها فى ذلك الوقت تؤدى الى معنى اخر
وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لغة لانه لما اشتهر فرضية الصوم فى رمضان
واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان المواقعة
فى ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم
من قوله واقعت فى نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى فلا تقل لهما اف المنع
عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم
الجناية الذى هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبنيا على السؤال خصوصا عن افصح
العرب والعجم لابيان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية ❊ ثم معنى الجناية
على الصوم فى الاكل والشرب اكثر منه فى الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه ❊
وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى ❊ اما الصوره فهى الامساك عن اقتضاء
الشهوتين ❊ واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن
اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوه الفرج تابعة لها ولهذا شرع
الصوم فى النهر التى هى وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة
هو الاصل فى الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل
والشرب اخش لورودها على معنى هو المقصود الاصلى فى الباب من الجناية بالوقاع لورودها
على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ماهو
المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف فتبين انا اثبتنا الكفارة فى الاكل
والشرب بالدلالة لابالقياس ❊ فان قيل الثابت بالدلالة هو الذى يصير معلوما بمعنى اللغة
بمجرد السماع فيكون الفقيه فى اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما يشتبه
على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابى فضلا عن غيره فكيف يكون هذا
من باب الدلالة ❊ قلنا الشرط فى الدلالة ان يكون المعنى الذى تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث
يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى فى غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان
فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية فى سؤال الاعرابى ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان
بلاشك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى فى غير موضع النص وهو الكفارة
فى المتنازع فيه قد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية
المقيدة بالالة المعينة وهى الوقاع لا لخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك فى كونه من باب الدلالة
❊ فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب الثابتة بنص التافيف
وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة فى المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة قد يكون ظاهرا

وخفيافا ما المعنى الذى تعلق به الحكم فلابد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان
قياسا لادلالة ❊ فان قيل لايمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الا باثبات التسوية
بين البابين اذ لابد فيها ان يكون المعنى الموجب فى غير المنصوص مثله فى المنصوص عليه اوفوقه
وليس كذلك ههنا لان للوقاع مزية فى معنى الجناية على الاكل والشرب من وجوه ❊
احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد
حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادمى اشد احتراما من المال ولمنافع البضع حرمة
الادمى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لدا الاحصان
والالم الشديد عند عدمه فكانت الجناية بالوقاع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن
الحاقه به ❊ وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه
لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل
والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن فى الباب هو الامساك
عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضا له فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو
الامساك عنه معنى كما فى الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه مناف للبث والجماع
محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق
الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فانها تبقى عند ورود المحظور
عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض
فغير متصور لان النقيض لايرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الاخر
فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم
يوجد النقيض ولهذا قلت ان من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لايمنع
من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فينعقد ثم ينعدم بعد وجوده كالو احرم
مجامعا لاهله فصار فى التحقيق طاريا عليه وان كان مقاناله فى الصورة ولاشك ان الجناية
الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التى لم تصادف العبادة ❊ وثالثها
ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال
الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لايوجب الافسادصوم واحد فكان الجماع اقوى
ورابعها ان فى الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل داع واحد وهو طبع الاكل فشرع
الزاجر فيماله داعيان لايكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله فى اللواطة مع الزنا وخامسها
ان غاية الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة
الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفى الجماع لوتناهى الشبق لايوجب الاباحة فوجود بعضه
لايورث شبهة فصلح موجبا للكفارة ❊ اجيب عن الاول بانا نسلم ان منافع البضع اشد
احتراما من الطعام ولكن الحرمة التى شرعت الكفارة لها هى حرمة افساد الصوم لاحرمة

ومن ذلك ان النص فى عذر الناسى ورد فى الأكل والشرب وثبت حكمه فى الوطىء دلالة لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى فى نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب فى الأكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى المواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان فى الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للأكل والشرب مزية فى اسباب الدعوة وفيه قصور فى حاله لانه لا يغلب البشر واما المواقعة فقاصرة فى اسباب الدعوة ولكنها كاملة فى حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبى عليه السلم

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا يمحى حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفى الطعام ايجابها عندنا لهذه الجناية ايضا لا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انهما مستويان فى معنى الجناية ❊ وعن الثانى بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لاباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل فى النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما فى تفويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مأثم افساد الصوم وقد استويا فى الافساد فيستويان فى المأثم ❊ وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الا افساد صومه وانما فسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين فى باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها تلزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الافساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين ❊ وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله فى مسئلة اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد فى كل يوم مرتين عادة وبقيت ما دام الروح فى البدن وشهوة الفرج لا تتجدد فى مثل هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر ❊ على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالاخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذى لا يقع الجماع الا به من الشخصين فى وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق ❊ وعن الخامس بانا لا نسلم ان تناهى الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا لحكمة الجوع بقى ان خوف التلف شرطه تناهى الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم ❊ كذا فى طريقة الشيخ ابى المعين وغيرها

(قوله) ومن ذلك ان ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد فى كذا يعنى ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى اكلت وشربت فى نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك فتم على صومك ❊ لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسى ينسى ❊ معلوم بصورته وهى الغفلة

عن الشىء بعد ما كان حاضرا فى الذهن وصورة كل شىء تناسبه ❊ ومعناه وهو انه اى الناسى مدفوع اليه خلقة اى واقع فيه من غير اختيار ❊ ولم يذكر شمس الائمة لفظ الصورة ❊ فقال النسيان معنى معلوم لغة وهو انه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد ❊ فكان ذلك اى عذر النسيان ❊ فاضيف اى الفعل وهو الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا ❊ هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه يعنى كون الناسى مطبوعا على النسيان يفهم لغة من النسيان وان لم يكن موضوعا له كالايذاء من التأفيف اذ لا حاجة فى فهمه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل احد فعلمنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا ❊ فى نظيره اى نظير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره ❊ قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة الاكل فى منافاة ركن الصوم او دونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالاكل ❊ فان قيل هما متفاوتان اى المنصوص والجماع ❊ لان الصوم يحوجه الى ذلك اى الى الاكل والشرب لان الصوم شرع فى وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل والصوم يزيد فى شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يحوجه الى المواقعة لان النهار ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر فى ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به النص وهو قوله عليه السلام يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء فكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه دونه ❊ وصار اى الجماع ناسيا فى الصوم ❊ كالنسيان فى الصلوة اى مثل الاكل ناسيا فى الصلوة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكذا هذا ❊ وبما ذكرنا تمسك سفيان الثورى رحمه الله فجعل النسيان عذرا فى الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذرا فى الجماع ❊ والجواب ما ذكر فى الكتاب ❊ واجاب الشيخ فى بعض مصنفاته بهذه العبارة وهى ان للاكل غلبة الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعى فى الفاعل والمحل فثبت ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل غالبا فى ذاته فالغلبة التى تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عفى عنه فلان يعفى عن الجماع كان اولى ❊ وذكر فى المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع فى حكم الصوم فاذا ورد نص فى احدهما كان ورودا فى الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا فى العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطى عمرا ايضا درهما

(قوله) عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف ❊ والثانى لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان للقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف ولهذا الفعل معنى مقصود وهو الجناية بالجرح وما يشبهه

الوجوب ☼ فان اريد نفى الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعى فى انه لايفعل بالقاتل مثل مافعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضخ بالحجارة ونحوها ☼ وان اريد نفى الوجوب يكون حجة عليه ايضا فى مسئلة الموالاة ☼ ورجح القاضى الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالقصاص الا ان القود خاص فى جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لا قتل قصاصا الابالسيف ☼ فان قيل يحتمل انه اراد لاقود يجب الا بالسيف ☼ قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب ☼ ولان القود قديجب بغير السيف وانما السيف مخصوص الاستيفاء كذا فى الاسرار ☼ وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسئلة المثقل على القولين فقال المراد من قوله لاقود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت فى الالة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لايجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هوالمراد ☼ ولهذا الفعل وهوالضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية بالجرح ومايشبهه كالتافيف له معنى مقصود وهو الايذاء باظهار التضجر وما يشبهه من الشتم والضرب ☼ ثم مايشبه الجرح عند ابى حنيفة رحمه الله استعمال الة الجرح مثل سنجات الميزان على احد الطريقين له فى مسئلة المثقل وعندهما استعمال مالا يطيق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة ☼ والحكم وهو القود جزاء يبتنى على المماثلة فى الجناية يعنى شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجناية فان القصاص ينبئ عن المساواة☼ وكذا قوله تعالى الحربالحروالعبدبالعبدالاية ☼ وقوله عز ذكره وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الايةيشيران الى المساواة ايضا ☼ والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابى حنيفة رحمه الله عن كلامهما كماسنبينه ☼ فكان اى الحكم وهو وجوب القود ☼ ثابتا بهذا المعنى اى متعلقابه دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التافيف بمعناه لابصورته ☼ واختلف فى ذلك المعنى فقال ابوحنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهر اوباطنا وقال ابويوسف ومحمد رحمهما الله معناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة مالا تطيق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى فى القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص ☼فان قيل الثابت بدلالة النص مايعرفه كل احد من اهل اللسان على ماتقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعدهذا من باب الدلالة☼ قلنا لاخلاف لاحد فى ان القود فى قوله عليه السلام لاقود الابالسيف ثابت بمعنى الجناية على النفس وانهذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيماوراء ذلك وهوان المعتبر مجرد معنى الجناية اوالجناية المنتهية فى الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لايقدح فى كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى تعلق الحكم به مفهوم لغة ☼ وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشب الكبير الذى لاتطيق البنية احتماله لايجب القصاص

والحكم جزاء يبتنى على المماثلة فى الجناية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا اوباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه مالا تطيق البنية احتماله فتهلك جرحا كان اولم يكن حتى قالا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجراً عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بمالا تطيق حمله ولاتبقى

(عند)

عندابى حنيفة وهوقول زفر ☼وقال ابو يوسف ومحمدوالشافعى رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح الحجر او الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق ☼وفى الحديد يجب القود جرح اولم يجرح فى ظاهر الرواية☼وروى الطحاوى عن ابى حنيفة رحمهما الله اذاقتله جرحا يجب القود باى الة كانت وان لم يجرح لايجب القود باى آلةكانت☼قالوا انا نعلم ان القصاص وجب عقوبة يعنى بعدماارتكب الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها يعنى قبل ارتكاب الجناية فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ماقال الله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ☼ وانتهاك الحرمة تناولها بمالايحل كذا فى الصحاح ☼وانتهاك حرمتها انمايحصل بمالا تطيق النفس احتماله ولا تبقى معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها ☼ فاما الجرح على البدن فلاعبرة به يعنى فى تعلق العقوبة به ☼ انما البدن اى الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية الاترى انه لو لم يسر الى النفس لايجب القصاص☼فيما يكون بغيروسيلة كان اكمل اى فمايكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحى والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكمل فى الجناية من الجرح لان مالايلبث ولايطيق النفس احتماله مزهق للروح بنفسه والفعل الجارح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة يتوصل بها الى ازهاق الروح ومايكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية ☼ ولما كان هذا اتم فى المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كما فى الضرب مع التافيف وكما يثبت فى القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة ☼ يوضح ماذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لايكون قتلالا محالة كقطع الاصبع والغرزبالابرة والضرب بسنجات الميزان على ماذكر فى كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وانه قديحصل به القتل وقدلايحصل فلان يجب بالقاء حجر الرحى اولى لانه لايرجى معه الحيوة اصلا☼والدليل عليه ان قطاع الطريق لوقتلوا بالحديد وبالحجر يجب عليهم القتل ولاشك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديدوغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا فى طريقة الامام البرغرى☼والجواب لابى حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذى ذكراه انا قدسلمنا ان معنى الجناية هو مالا يطيق النفس احتماله ☼ لكن الاصل فى كل فعل الكمال يعنى اذا صار الحكم مرتبا على شئ فالاعتبار فيه للكامل منه لان للناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس مايثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل ويثبت الحكم فيه كمايثبت فى الكامل وان لم يكن كذلك لايلحق الناقص بالكامل لماذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به مالايثبت مع الشبهة ☼ فالاصل فى الزنا وقوعه فى محل محترم خال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل فى الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكميه وهوالحرمة الى ماهو ناقص فى معنى الجناية وهو مواضع الشبه لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم يتعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد لانه لايثبت مع الشبهة ☼ وكذا الاصل فى ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية

معه فاما الجرح على البدن فلا عبرة به انما البدن وسيلة فمايقوم بغير الوسيلة كان اكمل والجواب لابى حنيفة عن هذا ان معنى الجناية هو مالا تطيق النفس احتماله لكن الاصل فى كل فعل الكمال والنقصان بالعوارض فلايجب الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرأ بالشبهات فلا

لانه هو الكامل فى الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل والمس لماذ كرنا ※ وكذا
وجوب الكفارة والدية فى القتل ثبت فى الكامل منه وهو ماينقض البنية ظاهرا و باطنا
بدليل سبب نزول الاية وهى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ على ماعرف فى التفسير
فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة
والدية مماثبت مع الشبهات ※ وههنا الكامل مماقلنا اى من معنى الجناية ※ ماينقض البنية
ظاهرا بتخريب الجثة ※ وباطنا باراقة الدم وافساد طبايعه الاربع ※ هذا هو الكامل
فى البعض لان حيوة الادمى باعتدال البنية ظاهرا وباطنا فكان التفويت الكامل بافساد البنية
ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا فى قوله عليه السلام لاقود الا بالسيف لان القود
ممايندرىء بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة فى الاستيفاء بالنص فلابد من اعتبار صفة الكمال فيه
فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا و جعله اصلا فغير مستقيم فيما
يندرىء بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه ※ ودليل النقصان حكم
الذكوة فانه يختص بماينقض البنية ظاهرا وباطنا ولايعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية
حتى لوقتل الصيد بالمثقل لايحل ولوجرحه يحل وان كان فى غير المذبح ※ وقولهما
البدن وسيلة وهم وغلط لانا لانعنى بهذا اى بفعل القتل او باشتراط الجرح الجناية على
الجسم اى على البدن ليندفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس
فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود وبغيرها ※ بل نعنى به الجناية على النفس التى
هى معنى الانسان وهى دمه وطبائعه عند اهل الاسلام ※ والقصاص مقابل بذلك اى
بالجناية على النفس بالنص وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ※ اما الجسم
ففرع يعنى بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولانريد ان البدن غير داخل فى معنى الانسان
كماهو مذهب البعض ※ واماالروح فلايقبل الجناية يعنى من العباد لكن الجناية على المعنى
وهو الطبايع الاربع لايتكامل الا بجرح يخرب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد
اتصل اثر فعله به قصدا والمجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة
قصدا فيتكامل الجناية ※ ولهذا كان الغرز بالابرة فى المقتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم
مؤثر فى الظاهر والباطن الا انه لايكون موجبا الحل فى الذكوة لان المعتبر هناك تسييل
جميع الدم ليتميز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر ※
فصار هذا اى اعتبار الكمال فى معنى الجناية ※ اولى مماقالاه ※ خصوصا فى العقوبات
لانها تندرىء بالشبهات ※ ولايلزم علينا ماذكروا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل
فى ذلك الباب ماوجب قصاصا وانماوجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باى قتل
كان ولهذا لوقتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل
بصفة العمدية وفى العمدية خلل وقصور ※ قال القاضى الامام جعل ابوحنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل فيماقلناماينقض
البنية ظاهراًو باطناهو الكامل
فى النقض على مقابلة كمال الوجو
دوقولهماان البدن وسيلة
وهم وغلط لانا نعنى بهذا الجناية
على الجسم لكنانعنى به الجناية
على النفس التى هى معنى
الانسان خلقة فالقصاص
مقابل بذلك امالجسم ففرع
واماالروح فلايقبل الجناية
ومعنى الانسان خلقة بدمه
وطبايعه فلايتكامل الجناية
عليه الابجرح يريق دما ويقع
على معناه قصدا فصارهذا
اولى خصوصافى العقوبات

فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء فى الاحتيال للدرأ وما قاله ابويوسف ومحمد
هو الطريق الواضح فى تفسير عمد القتل عند الناس والله اعلم (قوله) ومن ذلك
اى ومما ثبت بالدلالة وجوب حدالزنا فى اللواطة على قولهما ※ والباء الاولى للسببية
والثانية للاستعانة يعنى اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فقالا اللواطة واتيان
المراة الاجنبية فى الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان
كان محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء ※ وقال ابو حنيفة
رحمه الله لايجب فيها الحد ولكن يجب فيهااشدالتعزير وللامام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا
فى عامة الكتب ※ وذكر القاضى الامام ظهير الدين رحمه الله فى فتاواه ناقلا
عن الروضة ان الخلاف فى الغلام اماوطىء المرأة فى الموضع المكروه فيوجب الحد بلاخلاف ولوفعل
ذلك بعبده اوامته اومنكوحته لايجب الحد بلاخلاف لان الملك مقتض اطلاق الانتفاع فاورث شبهة فى
الفعل ※ تمسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج فى محل مشتهى يسمى
قبلا على سبيل الحرمة ※ ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء فى ذلك المحل لالقصد
الولدولذلك يسمى سفاحا ※ وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه موجود فى اللواطة وزيادة ※ لانه اى لان فعل
اللواطة فى الحرمة فوق الزنا لانها لاتنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه افحش من الزنا
بالاجنبية لان حرمتها لاتنكشف بوجه ※ وفى سفح الماء فوقه لان معنى النسل فى الزنا معدوم
قصدا وفى اللواطة معدوم قصدا وزيادة لان المحل لايصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء
فانه بذر والقاء البذر فى محل لاينبت يكون اشد تضييعاله من القائه فى محل ينبت على
قصدان لاينبت لمانع من الوقت وغيره ※ وفى الشهوة مثله لان معانى الاشتهاء من الحرارة
واللين وغيرهما محسوسة فى هذا المحل كما هى محسوسة فى محل الحرث ※ الاترى ان الذين
قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الايلاج
كمافى الجماع لان الكفارة تبتنى على الفطر باقتضاء الشهوة وهماسواء فيه ※ وفيما دون الفرج
لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك ※ وكذلك وجوب الاغتسال فى اللواطة يثبت
بنفس الايلاج كمافى الجماع لانهما سوآء فى استجلاب المنى الذى هو سبب الغسل وفى جماع
البهيمة لايجب الا بالانزال فثبت انهما سوآء فى اقتضاء الشهوة ※ الا انه تبدل الاسم من
الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لايضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم
السارق فى حقه بعد وجود كمال العلة ※ الاترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره
وان كان يفارقه باسمه لاستوآئهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه ※ وهذا
معنى الزنا لغة اى ماذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لااجتهادا اذيعرفه كل واحد من
اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لابالقياس ※ والجواب لابى حنيفة رحمه الله
※ عن هذا اى عما ذكرنا فى جانبهما انالانسلم صحة الاستدلال فان من شرطه المساواة بين

ومن ذلك انابا يوسف
ومحمدا اوجبا حد الزنا
باللواطة بدلالة النص لان الزنا
اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء
الشهوة بسفح الماء فى محل
محرم مشتهى وهذا المعنى
بعينه موجود فى اللواطة
وزيادة لانه فى الحرمة فوقه
وفى سفح الماءفوقه وفى الشهوة
مثله وهذا معنى الزنالغة
والجواب عن هذا ان الكامل
اصل فى كل باب خصوصا
فى الحدودوالكامل فى سفح
الماءمايهلك البشر حكما
وهو الزنالان ولدالزنا هالك
حكمالعدم من يقوم بمصالحه

المحاين فى المعنى الموجب للحكم وهى معدومة ههنالان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه
فى المعنى الذى تعلق الحكم به لوجهين ۞ احدهما ان الحكم فى الزنا انما تعلق بسفح الماء
على وجه يؤدى الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد ينخلق
من ماء الزنا ولايمكن ايجاب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها
عن الكسب والا نفاق عليه فيهلك ۞ ولذا سمى تربيته احياء قال عليه السلام من اخذ
لقيطا فقدا حياه ۞ ولهذا لواكره الرجل بالقتل على الزناء لا يرخص له الاقدام حتى
لو اقدم يأثم كمالواكره على قتل انسان وفى اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد
تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل فى الامة بغير اذنها وفى المنكوحة الحرة باذنها
والمنكوحة الامة باذنها اوباذن مولاها ۞ وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه
النسب ولاتصور لذلك فى الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا
ولايجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذى قالا لان ذلك يكون مقايسة
ولامدخل لها فى الحدود ۞ فان قيل لانسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لوزنى بعجوز
او بعقيم لازوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولااهلاك الولد ۞ وكذا زنا الخصى
يوجب الحد ولاماء له ليؤدى الى فساد الفراش واهلاك الولد ۞ قلنا المعتبر والمنظور اليه فى
احكام الشرع الجنس لاالافراد وجنس الزنا لايخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل
هو الغالب فيه على ان محلية الماء لاينعدم اصلا فى العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت
بوطئهما وكذا الخصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولوانعدم الماء اصلا
لايثبت النسب منه كما فى الصبى ۞ والثانى ان الزنا كامل بحاله الى اخر ماذكره الشيخ
فى الكتاب ۞ وتقريره بعبارة الامام البرغرى ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام
على الجنايات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعى فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان
عنه بطبعه فلايحتاج فيه الى الزاجر الشرعى كشرب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا
والحاجة الى الزاجر فى اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر فى الزنا ۞ اما فى جانب المفعول
فلان الحد لووجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا
فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ماعليه اصل الجبلة
السليمة فلايحتاج الى الزاجر الشرعى فشرع الحد على الزانية لايدل على شرع الحد على
هذا ۞ وكذلك الكلام فى جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن
الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبا خر لا يميل طبعه اليه وفى الزنا يقوم باثنين طبع
كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر
فشرع الزاجر فيه لايدل على شرعه فى المتنازع فيه ۞ لان الحرمة المجردة يعنى فى الزنا
۞ بدون هذه المعانى وهى ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه
قد يحصل بالعزل ولاتفسد
الفراش وكذلك الزنا كامل
بحاله لانه غالب الوجود
بالشهوة الداعية من الطرفين
واما هذا الفعل فقاصر بحاله
لان الداعى اليه شهوة
الفاعل فاما صاحبه فليس
فى طبعه داع اليه بل الطبع
مانع ففسد الاستدلال
بالكامل على القاصر فى حكم
يدرء بالشبهات والترجيح
بالحرمة باطل لان الحرمة
المجردة بدون هذه المعانى
غير معتبرة لايجاب الحد
الاترى ان شرب البول
لايوجب الحد مع كمال الحرمة
ومن ذلك ان الشافعى رحمه

(وان يكون)

وان يكون فيه افساد الفراش ۞ غير معتبرة لايجاب حد الزنا ۞ يعنى هى ليست بموجبة
للحد حتى ترجحوا اللواطة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبر
ماذكرنا من المعانى وهى فى اللواطة غير موجودة ۞ والدليل على ان الحرمة المجردة غير
معتبرة ان شرب البول لايوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه اكد فى الحرمة من الخمر
فان حرمته لاينكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها تزول بالتحليل وانها لم تكن
محرمة فى الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع فى الخمر وعدمه فى البول (قوله) ومن ذلك
اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعى رحمه الله اوجب الكفارة فى القتل العمد واليمين الغموس
استدلالا بالقتل الخطاء واليمين المنعقدة فقال الكفارة انما تجب فى الخطأ لارتكاب الجناية
ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنب لا للخطأ فانه عذر مسقط للحقوق فلايجوز ان يكون
علة للوجوب ولما وجبت الكفارة فى الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس
المعصومة فلان يجب فى العمد وهو فى معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب
لايسقط الواجب بل يؤكده الاترى ان قتل الصيد خطاء فى الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها
العمد لازدياد معنى الجناية فيه ۞ وكذلك اى وكما وجبت الكفارة فى الخطأ بالجناية وجبت فى اليمين
المعقودة وهى التى على امر فى المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث
واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن فى الاصل كذلك فلان تجب فى الغموس
وهى كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر المعقودة اذا حنث
فيها لانه خطر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه فى الغموس اكد ۞ يوضحه ان اليمين
نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب
توجب ماتوجبه اليمين بالطلاق بشرط فى المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى
توجب ماتوجبه فى المستقبل اذا تحقق الكذب فيها ۞ وماذكرنا من المعنى ثابت لغة لان كل
احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت لدفع الاثم وهو
يحصل بالجناية ۞ وعندنا لاتجب الكفارة فى العمد سواء وجب القود به اولم يجب كقتل
الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما لم يهاجر الينا فى دار الحرب
عمدا وكذا فى الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلايصلح سببا للكفارة
كالزنا والسرقة وشرب الخمر ۞ وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات
محضة وانها لاتتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات
ويستحيل ان يصير الجناية سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت
للصوم والصلوة ۞ وعقوبات محضة وانهما تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت
زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصى لا عن المباح ۞ وكفارات وهى تتردد بين
عبادة وعقوبة ۞ اما معنى العقوبة فيها فلانها لاتجب الا جزاء كالحدود والعبادات تجب

الله قال وجبت الكفارة
بالنص فى الخطاء من القتل
مع قيام العذر وهو الخطاء
فكان دلالة على وجوبها
بالعمد لعدم العذر لان الخطاء
عذر مسقط حقوق الله تعالى
وكذلك وجبت الكفارة
فى اليمين المعقودة اذا صارت
كاذبة فلان يجب فى الغموس
وهى كاذبة من الأصل اولى
فصارت دلالة عليه لقيام معنى
النص لكن قلناهذا الاستدلال
غلط لان الكفارة عبادة
فيها شبه بالعقوبات لاتخلو
الكفارة عن معنى العبادة
والعقوبة فلا يجب الا بسبب
دائر بين الحظر والاباحة
والقتل العمد كبيرة لمنزله
الزنا والسرقة فلم يصلح سببا
كالمباح المحض لا يصلح سببا
مع رجحان معنى العبادة
فى الكفارة وكذلك الكذب
حرام محض

ابتدآء تعظيما لله تعالى ❊ امامعنى العبادة فيها فلانهاتتادى بالصوم ومايقوم مقامه وماشرع الصوم خاليا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتمحوه ولن يقع التكفير الا بماهو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفرض اداؤهـا الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا ❊ واذاثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتى الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الأثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلايصلحان سببين للكفارة ❊ الاترى ان المباح المحض لايصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى ❊ واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد اوالى كافر وهو مباح ❊ وباعتبار ترك التثبت اوباعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا محترما معصوما فيصلح سببا لها ❊ وكذا اجتمع فى المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين ❊ احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون فى البيعة مع النبى صلى الله عليه وسلم على انهم لايتركونه ولايؤثرون انفسهم على نفسه ❊ وعلى رضى الله عنه كان يحلف فى المبايعة للبعض وهى ايضا منهى عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اى بذلة فى كل حق وباطل وقوله واحفظوا ايمانكم اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها ❊ والثانى ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها فى الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين بماذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجناية منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح ❊ ولايلزم على ماذكرنا الافطار فى رمضان بشرب الخمر اوبالزنا بالان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لايجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جناية من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شىء يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان فى كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ماعرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا فى طريقة الامام البرغرى ❊ ورأيت فى بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه

واما الخطاء فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب غير مشروع

يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له واما الحظر فمن حيث انه جناية على العبادة وبه ترتفع النقوض من انه اذا افطر بالخمر او الزنا عمدا فانه تجب الكفارة ❊ وفى الاسرار بهذه العبارة ❊ ولاتلزم كفارة الافطار فانها لاتجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انماتجب بفعل مباح فى نفسه محظور بصومه لجماع الاهل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الحظر لحق الفطر ان لايكون فيه شبهة اباحة الفطر لاشبهة اباحة ذلك الفعل فى نفسه حتى اذا زنى فى رمضان وذلك الزنا حرام فى نفسه لالحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه حراما فى نفسه الحد الذى هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة الفعل فى نفسه لايجاب الكفارة والحاقه بالحلال فى نفسه لولا الصوم ❊ وتحقيقه ان الكفارة تجب بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء فى نفسه حلال وانما حرم لغيره وهو الصوم فى مسئلتنا فلم يصر حراما محضا لما حل فى نفسه لوجوده فى محله ❊ ولا يلزم على ماذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فماهو طاعة من وجه اولى ❊ لانا لانسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض لها ونقض الشئ لايصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما يضاف وجوبها الى ديانته واعتقاده حرمة ما ارتكبه (قوله) ولايلزم اذاقتل بالحجر العظيم يعنى ولايلزم على ماقلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله وان كان محظورا محضا ❊ لان فيه اى فى القتل بالحجر شبهة الخطاء فانه من خطا العمد عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام الاان قتيل الخطاء العمد قتيل السوط والعصا على ماعرف فى تلك المسئلة ❊ وذلك لان المثقل ليس بالة القتل باصل الخلقة وانما هو الة التأديب الاترى ان اجرآءه للتاديب بها والمحل قابل للتاديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار الالة ❊ ولما كان هذا خطأ العمد اى شبه العمد كان محظورا من حيث العمدية ومن حيث الخطأ لايخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص ❊ والكفارة مما يحتاط فى ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما يثبت بحقيقته ❊ وقد جعله اى جعل محمد القتل بالمثقل على اصل ابى حنيفة فى الكتاب اى فى المبسوط شبه العمد حيث اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب الكفارة ❊ وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوى والجصاص وبدلالة رواية المبسوط لانه قدروى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لاتجب فقد قال ابوالفضل الكرمانى فى الايضاح وجدت فى كتب اصحابنا لا كفارة فى شبه العمد على قول ابى حنيفة رحمه الله فان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف (قوله) واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة يعنى اذا قتله بالسيف حتى يكون عمدا بالاجماع فانه لوقتله بالمثقل يجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله

ولايلزم اذاقتل بالحجر العظيم فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله ذكره الطحاوى لان فيه شبهة الخطأ وهى مما يحتاط فيها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته وذكره الجصاص فى احكام القران وقد جعله فى الكتاب شبه العمد فى ايجاب الدية على العاقلة فكان نصا على الكفارة واذاقتل مسلم حربيا مستامنا عمدا لم تلزمه الكفارة مع قيام الشبهة لان الشبهة فى محل الفعل

فاعتبرت فى القود لانه يقابل
بالمحل من وجه حتى نافى الدية
فاما الفعل فعمد محض
خالص لاتردد فيه والعقوبة
جزاء للفعل المحض وفى مسئلة
الحجر الشبهة فى نفس الفعل
فعم القود والكفارة ولهذا
قلنا ان سجود السهو لايجب
بالعمد ولا يصلح ان يكون
السهو دليلا على العمد لما
قلنا خلافا للشافعى ايضا وقلنا
نحن ان كفارة الفطر وجبت
لى الرجل بالمواقعة نصا ومعنى
الفطر فيه معقول لغة فوجبت
الكفارة على المرأة ايضا
استدلالا به

☼ وهذا لمسئلة ترد اشكالا على الجواب الذى ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه ان المسلم اذاقتل مستأمنا عمدا لايجب عليه القصاص استحسانا وفى القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوى عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابى يوسف لان الشبهة المبيحة تنتفى عن الدم بعقد الامان فلاجرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا ☼ وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت فى ذمة فانه حربى ممكن من الرجوع الى دار الحرب فجعل فى الحكم كانه فى دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولايرث الذمى وان كانا فى دار الاسلام فلايتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا فى العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلايجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقوم فى نفسه حين استامن كما يثبت التقوم فى ماله حتى يضمن بالاتلاف فصار حاله فى قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن ☼ ثم الشبهة فى المسئلة الاولى اعنى مسئلة المثقل اثرت فى ايجاب الكفارة كما اثرت فى اسقاط القصاص والشبهة فى هذه المسئلة اثرت فى اسقاط القصاص ولم تؤثر فى ايجاب الكفارة ☼ فاجاب وقال الشبهة ههنا فى محل الفعل لافى الفعل فان دم المستامن لايماثل دم المسلم فى العصمة حتى لوثبتت المماثلة بان قتل المستأمن فى دارنا مستأمنا اخر اوقطع طرفه وجب القصاص كذا فى السير الكبير ☼ فاعتبرت فى القود اى اثرت فى اسقاطه ☼ لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التى هى بدل المحل مع وجوب القصاص لان تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص فى مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة الاترى ان المحرم لوقتل صيدا مملوكا لانسان يجب عليه الجزآء وقيمة المقتول لمالكه ايضا لانه لاتنا فى بينهما اذ الكفارة جزآء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لامكن الجمع بينه وبين الدية ايضا ☼ وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لماذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص ☼ فاما الفعل فعمد محض خالص لاتردد فيه اى اى لايدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزآء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة فى المحل ☼ وفى مسئلة الحجر اى القتل بالمثقل الشبهة فى نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلقة على مابينا ووضع الالة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة فى فعل العبد فتمكنت الشبهة فى الفعل ☼ فعمت القود والكفارة اى اثرت فى اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا (قوله) ولهذا اى ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة فى الخطأ والمعقودة لايجب فى العمد والغموس قلنا السجود المشروع فى السهو لايجب بالعمد اى

(بترك)

بترك الواجب عمدا ☼ والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه به ☼ وقال الشافعى رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب فى السهو لتمكن النقصان فى صلاته وذلك موجود فى العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة ☼ ولكنا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ماقال عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب فى السهو دليل الوجوب فى العمد ☼ لماقلنا فى وجوب الكفارة ان وجوبها فى الخطا والمعقودة لايدل على وجوبها فى العمد والغموس ☼ وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفائت فلا يصلح المحظور سببا له وهو تاخير واجب اوتركه عمداً (قوله) وقلنا نحن اشارة الى خلاف الشافعى فان عنده لايجب على المرأة الكفارة فى قول لان النبى صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة فى جانبه لافى جانبها فلولزمتها لبين كما بين الحد فى جانبها فى حديث العسيف ☼ ولان سبب الكفارة المواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذهى محل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيما دون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهى مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية ☼ وفى قول اخر يجب عليها الكفارة ويتحمل الزوج عنها اذا كانت مالية لان مايتعلق بالمواقعة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال ☼ فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذى هو جناية كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايذاء من التافيف وهذا المعنى يتحقق فى جانبها كما يتحقق فى جانبه فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما لايلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان لايجب وبيان النبى عليه السلام فى جانبه بيان فى جانبها لان كفارتهما واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها الرجم ولامعنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة اوعبادة وبسبب النكاح لاتجرى التحمل فى العبادات والعقوبات انما ذلك فى مؤن الزوجية كذا فى المبسوط (قوله) واما المقتضى فزيادة على النص ☼ ثبت اى المقتضى اوالزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها ☼ وانتصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا ☼ وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا ☼ وقوله وجب تقديمه مستأنف ☼ وقوله فقد اقتضاه النص فى معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى اوتقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اى طلبه ☼ اولما لم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم يعنى لمالم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى ☼ وقد صرح الشيخ به فى بعض مصنفاته

واما المقتضى فزيادة
على النص ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه لما
لم يستغن عنه وجب تقديمه
لتصحيح المنصوص عليه
فقد اقتضاه النص

فقـال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبـه ❊ فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضـافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسـه وحكمه بوسـاطته كما اذا وقع خبرا لمبتدا جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتـدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق ❊ ولايقـال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعـا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشئ وتبعاله ❊ لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لايثبت فى ضمن المقتضى وانمـا يثبت ابتدآء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعاله ولايلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضؤ وهى اصل له وليست بتبع ❊ فان قيل شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكماله يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة ❊ قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتاخما تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لابد من تقدم الشرط على المشروط تحقيقا فمتى كان متاخرا تحقيقا لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقـة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى المنصوص عليه لتوقفهـا عليه الاترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكماله ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لاللاقتضـاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطيـة والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيجوز ❊ فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت بها اى بالصيغة اوبالعبارة ❊ بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لايعارضه وهذا بلاخلاف ❊ والثابت بهذا اى بالمقتضى ❊ يعدل اى يساوى الثابت بالنص الاعند المعارضة فان الثـابت بالنص اواشـارته اودلالته يكون اقوى من الثـابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم اوبالمعنى اللغوى فكان ثابتـا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبـات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى ❊ وما وجدت لمعارضة المقتضى مع الاقسـام التى تقدمته نظيرا ❊ وقد تمحل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالفى درهم ثم قال البايع للمشترى قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعتقه لايجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ماباع باقل مما باع قبل نقد

فصـار المقتضى بحكمه حكما للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك و الملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيأ من هذه الاقسام والثابت بهذا يعدل الثـابت بالنص الاعنـد المعارضة به

الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء ❊ وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم فى حق غير زيد كان بمعنى النص لابالنظم كثبوت الرجم فى حق غير ماعز ❊ ولكن لقايل ان يقول لانسـلم المعارضة لان من شرطها تساوى الحجتين ولاتساوى لان المقتضى الذى قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالسـنة فانى يتعـارضان ❊ ولان عـدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهمـا لوصرحا بالبيع بان قال المشـترى بعت هذا العبـد منك بالف وقال البايع قبلت لايجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر اياه فلايكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى (قوله) واختلفوا فى هذا القسم يعنى فى عمومه ❊ قال اصحابنا رحمهم الله لاعموم له اى لايجوز ان يثبت له صفة العموم ❊ وقال الشـافعى رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز فى النص ❊ وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لايثبت المقتضى لغة ولاشرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولاحاجة الى اثبات صفه العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلايثبت فيه العموم ❊ وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة تقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما ورآء ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لايثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر فى حكم التنـاول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الائمة ❊ وذكر الغزالى فى المستصفى لاعموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لاللمعانى التى تضمنتها ضرورة الالفاظ ❊ بيانه ان قوله عليه السـلام لاصيام لمن لايبيت الصيـام من الليل ظاهره لنفى صورة الصوم حسـا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفى الاجزاء والكمال ❊ وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل ❊ وقيل انه عام لنفى الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال لاحكم لصوم بغير بتييت لكان الحكم لفظا عاما فى الاجزآء والكمال اما اذا قال لاصيام فالحكم غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السـلام رفع عن امتى الخطأ والنسـيان معناه حكم الخطأ ولاعموم له ولو قال لاحكم للخطأ لامكن حمله على نفى الاثم والعزم وغيره على العموم ❊ ورأيت فى بعض كتب اصحاب الشافعى انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شئ فى كلام صيـانة له عن التكذيب ونحوها وثمه تقديرات يسـتقيم الكلام بايها كان لايجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لاعموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره فى العموم والخصوص حتى لوكان مظهره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا فى هذا القسم قال اصحابنا رحمهم الله لاعموم له وقال الشافعى رحمه الله فيه بالعموم لانه ثابت بالنص فكان مثله وقلنا ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا امر لانظم له لكنا انزلناه منظوما شرطا لغيره فيبقى على اصله فيما وراء صحة المذكور

وكذا لوكان خاصا (قوله) ومثال الاصل اى نظير هذا الاصل وهوالمقتضى ✻ وكانه ذكر لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم ✻ اومعناه مثال المقتضى اذهو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا ✻ انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق ✻ يتضمن البيع مقتضى العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع فى هذه الصورة لتعينه سبباله بدلالة قوله على الف ✻ وشرطاله يعنى ثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه ✻ قال شمس الائمة وهذا المقتضى ثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا مايكون وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعا اذالشروط اتباع فيثبت بشروط العتق لابشروط نفسه لان الشئ اذاثبت تبعا يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندى بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لولم يكن اهلاله بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه فى التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولايشترط فيه القبول ولايثبت فيه خيار العيب والرؤية ✻ ولو جعل اى المقتضى بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعى لثبت بشروط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع لاغير وشرط فيه القبول وثبت فيه الخياران الاترى انه لوصرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة بان قال بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر لانه ماامره ببيعه مقصودا وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يات بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الآمر فتبين بماذكرنا ان المقتضى ليس كالمنصوص فيما وراء موضع الحاجة ✻ وفى هذا المثال خلاف زفر فانه قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافه الى عبد غيره وعبد غيره لايحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام لاعتق فيما لايملكه ابن ادم ولايجوز اضمار التمليك ههنالان الاضمار لتصحيح المصرح به لالابطاله واذا اضمر التمليك صار معتقا عبد الآمر لاعبد نفسه ✻ ولانه لواعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لاينفذ بامره اولى وكان هذا كما لوقال لاخر بع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجره عنى من فلان بكذا اوكاتبه بكذا ففعل لايصح ولايقع عن الآمر فكذا ههنا ✻ وفى الاستحسان صح هذا الامر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحا لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه اوباع شيئا بالف ثم باعه بالفين من ذلك المشترى اوبخمسمائة ينفسخ الكتابة والبيع الاول تصحيحا للتصرف الثانى ✻ وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذى هو شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعة لامحالة كالامر بالصلوة والنذر بها امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الأصل اعتق عبدك عنى بالف درهم انه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطاله حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعاله ولوجعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه

الارض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاعتاق عنه طلبا للتمليك اولا بالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من المأمور تمليكا منه اولا ثم اعتاقا منه فيثبت تمليك بالف فى ضمن الاعتاق كأنهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده كمن يقول لغيره اد عنى زكوة مالى او كفر عنى ففعل اجزأه وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الا بمال نفسه لانه يثبت تمليك اواقراض منه اولا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا ✻ وتبين بما ذكرنا انه امر باعتاق مالك نفسه لاملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو لك للحال لاعبد مصادفة العتق اياه فمقصوده من هذا تعريف العبد لااضافته اليه بالملك والخلاف ثابت فيما لوقال اعتق هذا العبد عنى ✻ وقوله لواعتقه بنفسه لايصح قلنا على الوجه الذى ذكرنا لوباشره بنفسه يصح بان يشتريه اولا ثم يعتقه ✻ وليس هذا كالامر بالبيع والاجارة والكتابة لانه لايمكن تصحيح ماامر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكاله صار هذا بيع العبد واجارته وكتابته قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض فجائز فامكن التصحيح ✻ ولايلزم على ماذكرنا مااذا قال لامرأته تزوجى فانه لا يقتضى طلاقا الا بالنية ✻ لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح الملفوظ ولايحصل ذلك ههنا لانا اذاحكمنا بوقوع الطلاق لايصح الامر بالتزوج فانها تتزوج بمالكيتها امر نفسها لابامر الزوج فانه لاولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لايمكن اثباته اقتضاء ✻ ولان من شرط تزوجها الفراغ عن الاول لاالطلاق فلم يصر مقتضيا له لانه لايثبت الاقتضاء الاضرورة (قوله) ولهذا اى ولان البيع يثبت بشروط العتق فى المثال المذكور لابشروط نفسه قال ابو يوسف والشافعى رحمهما الله اذا قال اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء كما يثبت البيع فى المثال المذكور ولايشترط فيها القبض ✻ لانه اى لان عقد الهبة او الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فيثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول فى البيع بل اولى لان القبول ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فلما سقط اعتبار ماهو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط اعتبار ماهو شرط اولى كذا ذكر شمس الائمة وهو اوضح من تركيب الكتاب ✻ ولما ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى فى ضمنه ✻ وهذا اى ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال اعتق عبدك عنى بالف ورطل من خمر ✻ وهو فى الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ماهو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كما فى هذه الصورة ✻ والبيع الفاسد مثل الهبة اى فى توقف ثبوت الملك على القبض فى كل واحد منهما ✻ لماقلنا

ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله انه لوقال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة من غير قبض لانه ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه فيستغنى عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وهو الركن فيه فالاستغناء عن القبض وهو شرط اولى وهذا كما قال اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم ورطل من خمر انه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لماقلنا

ان مايثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضى لابشروط نفسه ☼ وقال ابوحنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لماطلب العتق بغير بدل ولاصحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لاتوجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلان رقبة العبد اى ماليته بحكم الاعتاق تتلف على ملك المولى لانه فى حالة العتق ملكه والاعتاق ابطال للملك والمالية ☼ فى يد نفسه اى يد المولى لانه فى يده ☼ او فى يد العبد لان ماليته فى ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال فى المضاربة ولم يكن للمولى ولانه استرداد مااودعه العبد من المودع وذلك اى المتلف وهو المالية لايصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل فى يده شئ ولاهو محتمل للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ماهو شرط ثبوت الملك للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لاعتق فى غير الملك فوقع عن المأمور لانه لامرد له ☼ واندرج فى كلام الشيخ الجواب عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى تصرف اليه المالية والهبة تقع فى تلك المالية والعبد فى يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ ممن هو فى يده حيث يكتفى بذلك القبض ولايجب قبض جديد وكقوله لآخر اطعم عن كفارتى عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الآمر ☼ والدليل عليه ان البايع لايملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشترلى نفسك من مولاك ففعل لان العبد فى يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا ☼ فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلف على ملك المولى فلايمكن ان يجعل احد قابضا لها ☼ بخلاف مسئلة الطعام فان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر اولا ثم لنفسه ☼ وكذا فى مسئلة البيع لم يتلف الملك والمالية بل انتقلا الى المشترى فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه فى القبض ☼ وقوله ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضى ويسقط اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر فى اسقاط مايحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض والتسليم شرط لايحتمل السقوط فى الهبة بحال اذلم يوجد صورة اوجبت الهبة الملك بدون القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل فى محل يحتمل السقوط دون مالايحتمله ☼ واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لانجعل تقدير الكلام بعه منى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقته عنك كذافى طريقة الامام البرغرى ☼ وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبر به فى الحكم لان الفاسد لايمكن ان يجعل اصلا ليتعرف حكمه من نفسه ☼ فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

وقال ابوحنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد لان رقبة العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى فى يد نفسه وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولاهو محتمل له وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق امر مشروع وانما يسقط به مايحتمل السقوط والقبض والتسليم فى الهبة شرط لايحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعمل فى محله واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط الاترى ان الكل يحتمل السقوط فينعقد بالتعاطى فالشطر اولى ومن قال لاخر بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء

فيما يحتمله ☼ وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زايدا ☼ وذكر الامام البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائز يعمل بدون القبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجايز لكنه لضعفه احتاج الى قبض مقو واذا ثبت فى ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائز فى هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله على ان القبض ساقط لاعلى انه حاصل فاما الهبة فلايمكن اسقاط القبض فيهما لانه شرط اصلى فيها الاترى ان الهبة الجايزة لا تعمل الابه ☼ وذكر فى المبسوط والاسرار ان مالية العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل فى يد العبد شئ منها ولكن من حيث ان العبد ينتفع بهذا الاعتاق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفى فى البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال فى الثمار على رؤس الاشجار يكفى لوقوع الملك لايقع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق عن المأمور فى البيع الفاسد ايضا لان الملك لايقع الابالقبض ولم يوجد كما فى الهبة (قوله) ومثاله اى مثاله الآخر قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا للطلاق يقع مقتضى الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدى ☼ ولايلزم عليه قوله لها فى العدة اعتدى ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لاضرورة لان للامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة ☼ لانا نقول لااثر لقيام العدة فى تصحيحه لان موجبه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر فى ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلايمكن ان يضاف اليه ☼ ثم لتصحيح هذا الكلام وجهان احدهما ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل مستعاراً للطلاق على مامر ولايمكن تصحيحه بتقديم الطلاق فانه لوقدم لايجب عليها شئ سوى تتميم تلك العدة كما لو طلقها صريحا فيجعل مستعارا للطلاق تصحيحا له واحترازا عن الغاية ☼ ولهذا اى ويكون الطلاق ثابتا اقتضاء لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن باينا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلايصار الى الثلاث والباين من غير ضرورة (قوله) ومثال خلاف الشافعى اى مثال المقتضى الذى يجرى العموم فيه عنده ولايجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر او ان شربت ☼ ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعام اوشرابا دون شراب لم يصدق اصلا عندنا لاقضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل واسم الفعل لايكون اسما للمحل ولادليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا فى حق مايلفظ به من الاكل دون صحة النية اذهو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة فى غير الملفوظ فتلغو ☼ وكذلك فى مسئلة الخروج اذا نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت وان دل على المصدر لغة لايتناول مكانا من حيث اللغة وانما يثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ماقلنا اذا قال الرجل لامراته بعد الدخول اعتدى ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح نية الثلاث ولهذا كان رجعيا ومثال خلاف الشافعى ان اكلت فعبدى حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام او الشراب لم يصدق عندنا ومن قال ان خرجت فعبدى حر ونوى مكانا دون مكان لم يصدق عندنا ومن قال ان اغتسلت فعبدى حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لماقلنا

مكانا لامحالة فلايصح تخصيصه بالنية ☼ وكذا فى مسئلة الاغتسال اذانوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة ☼ وعن ابى يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص فى المصدر ☼ ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولاعموم له فبطل ☼ فان قيل المصدر فى ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة مالو صرح به وهو نكرة فى موضع النفى فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لوقال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدى حر ثم قال عنيت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ☼ قلنا نعم المصدر وهو الاغتسال مذكور لغة لااقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فاوجب العموم فى الاسباب فصح الخصوص فى ذلك وفى مسئلة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ فى شرح الجامع ☼ فعلى هذا لوقال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لايصدق ايضا ولونوى اغتسالا فرضا اونفلا يجب ان يصدق ☼ الا انه ذكر فى بعض شروح الجامع مايدل على خلافه فقيل ☼ ولا يقال ان لم يصح يعنى مانوى من حيث انه تخصيص ينبغى ان يصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد ☼ لانا نقول انه غير متنوع فى نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لايتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لافى غيره ☼ وذكر فى الجامع البرهانى اذاقال ان اغتسلت اغتسالا صحت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه و بين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم ☼ ولايقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور فى حق صحة الفعل لافى اقامته مقام الاسم فصار فى حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت ☼ ولوقال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لادلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص ☼ وفى هذه المسائل كلها خلاف الشافعى لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص ☼ بخلاف قوله ان اغتسل احد فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لاقضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت فى موضع النفى فعمت فقبلت التخصيص ☼ وكذا اذا قال ان اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع فى موضع النفى

ولو قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فعبدى حر فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احدا وان اغتسلت غسلا

منكرا فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر للعموم فلايصدق قضاء ☼ فصار اصل هذا الفصل مااشير اليه فى المبسوط وغيره ان نية التخصيص فى غير الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص فى المفعول به كما ذكرنا ☼ اوالوقت كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة ☼ اوالحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه ☼ اوالصفة كما اذا قال لاازوج امراة واراد امراة كوفية اوبصرية كانت نيته لغوا ☼ ولايقال فى هذه المسايل يحنث بكل طعام وكل شراب وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق اوالعتاق حصل الطلاق والعتاق بالجميع وهذا آية العموم ☼ لانا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لوتصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو خارج الدار اوداخلها اوراكب اوراجل يحنث لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ فى الاحوال كلها فكذا هذا ☼ واعلم ان كون مسئلة الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط فى المقتضى ان يكون امرا شرعيا كما اشار الشيخ اليه فى الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لالغة مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لايستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذى ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا اوعقلا لالغة كما ذكر بعض المحققين فى مصنفه فى اصول الفقه ان المقتضى هو الذى لايدل عليه اللفظ ولايكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ ☼ امامن حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الابه كقوله اعتق عبدك عنى ☼ او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضى اضمار الفعل وهو الوطء اوالنكاح لان الاحكام لاتتعلق بالاعيان بل لايعقل تعلقها الابافعال المكلفين ☼ اويمتنع كون المتكلم صادقا الابه مثل قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان انما الاعمال بالنيات لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان المقدر فيما ذكر من نظاير المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف مااختاره الشيخ على ان كون هذه المسايل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه ذكر فى تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدى يدل على المفعول بصيغته ووضعه لغة فاما المقتضى فانما ثبت ضرورة صدق الكلام اوضرورة وجود المذكور (قوله) وقد يشكل على السامع الى آخره ☼ اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى و بين المحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان مااقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور

واصحاب الشافعى وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا فى عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعى وعامة اصحابه الى القول بالعموم ※ والقاضى الامام ابوزيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولايلغو ففى تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا ※ ثم قال ومثاله قوله تعالى واسئل القرية اى اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء ليفيد ※ قال وقال عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وعينها غير مرفوع فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعى المؤاخذة فى الاخرة والصحة فى الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الاخرة لاغير لان بذا القدر يصير مفيدا فتزول الضرورة ※ قال وقال عليه السلام الاعمال بالنيات والمراد حكم الاعمال فان عينها تثبت بلانية وعند الشافعى يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لايتعلق الا حكم الاخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يتعد الى ماورائه كأنه قال ثواب الاعمال بالنيات ※ ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم متحقق فى بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقى نفسك وان خرجت فعبدى حر على ماذكر بعدهذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لايقبله وجعل ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة تميز بها المحذوف عن المقتضى فقال وقد يشكل على السامع الفصل اى يتحقق الاشتباه عليه فى الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار اى الشئ الذى حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة ※ واية ذلك اى علامة الفصل والفرق بينهما ※ ان الذى اقتضى غيره وهو الذى نسميه مقتضيا ※ ثبت عند صحة الاقتضاء اى تقرر عند التصريح بالمقتضى ※ واذا كان محذوفا اى اذا كان الشئ محذوفا ※ تقدر مذكورا انقطع عن المذكور اى انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر ※ لعدم الشبهة اى لعدم الاشتباه والالتباس يعنى الحذف انما يجوز اذا كان فى الباقى دليل عليه ولم يكن ملبسا وليس ههنا التباس فجاز الحذف ※ ثم استوضح انه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال ※ الاترى انه الضمير للشان ※ متى ذكر الاهل اى صرح به ※ انتقلت الاضافة اى اضافة السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق المقتضى وتقريره ※ لا لنقله اى نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقريره فى الاقتضاء كما فى قوله تعالى فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى واسأل القرية ان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الاترى انه متى ذكر الاهل انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله

بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت ※ وقوله جل ذكره فادلى دلوه قال يابشرى اى فنزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يابشرى وفى نظائره كثرة ولايمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ماذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان كذلك لايتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة ※ قلنا ماذكرنا من العلامة فى جانب المقتضى وهو التقرير عند التصريح به لازم وذلك فى جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به وقد يتقرر وقد لايتقرر كما فى قوله واسأل القرية فبلزومه فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف يتحقق الفرق بينهما ※ وفيه ضعف سنبينه ※ وحقيقة الفرق ان المحذوف امر لغوى والمقتضى امر شرعى (قوله) ومثله اى مثل المحذوف يعنى من نظائره ※ اومثل قوله تعالى واسأل القرية قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ※ لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبى عليه السلام الى يوم القيامة وكون الالف واللام فى الخطأ والنسيان للماهية اوللاستغراق اذلا عهد بالاجماع والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب فى كلام صاحب الشرع ضرورة تحققهما فى حق الامة فلا بد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع فى الاحكام ولما ثبت ان الحكم هو المقدر كان من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واختاه اليه ※ ومعنى جمع الشيخ بين المضمر والمحذوف فى قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما هو ان المضمر ماله اثر فى الكلام مثل قوله تعالى والقمر قدرناه والمحذوف لااثر له مثل قوله تعالى واسأل القرية هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ محذوفا فجمع بينهما اشارة ※ الى انه اراد به ذلك النوع لاغيره ※ والى انه لافرق بينهما فيما نحن بصدده ※ وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى واسأل القرية اومثل الحديث المذكور قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فى ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لايوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجنس فى الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لتاديته الى الكذب الذى هو مستحيل فى كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم اوالاعتبار وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لامن

ومثله قوله عليه السلام رفع الخطاء و النسيان لما استحال ظاهره كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسماء المشتركة على مامر

قبيل المقتضى ۞ ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو
الحكم فى الحديثين المذكورين كما قال الشافعى رحمه الله لانه ثابت لغة لااقتضاء فكان مثل
المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به
وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لايجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس ما نع
من العموم غيره ۞ فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه
من قبل الاشتراك فان المشترك لايقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم
جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء ۞ وقد مر بيان الاشتراك فيه فى باب ما يترك به
الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف ۞ وان ماحذف اختصارا كان
عاما اى يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم
من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا
يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشئ بلا دليل ۞ هذا بيان
الطريقة التى اختارها الشيخ ههنا وشمس الائمة وعامة المتاخرين ۞
وقد اختار الشيخ فى شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضى فى
التقويم ۞ ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة
التى ذكرتموها لايصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك
عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمامور بل يصير
ملكا للامر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا فى قوله
ان اغتسل الليلة فى الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت
اقتضاء على مانص عليه الشيخ ۞ وفى المحذوف قد لايتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى
اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وامثاله وكما فى قوله ان خرجت فعبدى حرفان المصدر فيه
من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع النفى ولم يتغير الكلام بتصريحه
۞ وماذكرتم من الجواب لايغنى شيئا لانه لووجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولايتغير الكلام
بتصريحه لايعرف باللزوم تقرر الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة
من اى القسمين لاشتراكهما فى التقرر وان امتاز احدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل
الكل بابا واحدا ۞ وكذا المقدر فى الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى بينتموه
لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لوصدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شئ بل يحمل
على حقيقته ان امكن والا فعلى الكذب وانما قدر فيهما ماذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف
يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير ۞ وقولكم
المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وماحذف اختصارا وهو ثابت لغة كان عاما بلاخلاف لان الاختصار احد طريقى اللغة فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها

مجموع الكلام وتقديم معناه لالافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذى ذكرتم فلايكون
مبطلاله بل يكون مقررا ومصححا ۞ واما المسائل التى صحت فيها نية العموم وهى
التى حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا
لان المصدر فى قوله طلقى نفسك مثلا ليس بمقدر ولاغير مذكور بل معناه افعلى
فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما او جز مثل الاسد
والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم ۞ واعلم ان المحذوف عند
القاضى الامام ابى زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه
المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافقه الشيخ فى التعريف ولكن لما خالفه فى المحذوف
لابدله من ان يزيد فى التعريف قيدا ينفصل به المقتضى من المحذوف ليصير الحد مانعا
بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا اونحوه
والافلم يستقم الحد ۞ وقد ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة
ثبتت شرطا لصحة حكم شرعى (قوله) ولهذا قلنا اى ولان المقتضى امر شرعى
ضرورى قلنا اذا قال لامرأته انت طالق اوطلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع
الاواحدة كمالم ينوشيئا ۞ وقال الشافعى رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله
طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية
الثلاث فيه كما لوصرح به وقال انت طالق طلاقا اوقال لها طلقى نفسك اوانت باين ونوى
الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لوالحق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح
ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لابغيره ۞
وكذا اذاقيل فلان طلق امراته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولولم يحتمل
العدد لما استقام الاستفسار ۞ ولنا انه نوى مالا يحتمله لفظه فلغت نيته كما لوقال لها
زورى اياك اوحجى نوى به الطلاق ۞ وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المراة لااسم
الطلاق وهو بنفسه لايحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لايحتمل العدد
بوجه لايقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لاخلاف فيه فان
عند الخصم عمل النية فى الطلاق الذى دل عليه طالق لافى طالق ولكن ذلك الطلاق
ثبت مقتضى لانه لايكون صادقا فى هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح
الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفى تصرفه ذلك فاثبتناه ليتحقق
هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم غير
الملفوظ فلاتعمل نية التعميم فيه لانها لاتعمل الا فى الملفوظ ۞ وقوله لان المذكور
نعت المراة اى المذكور وصفها الذى هو ليس بمحل للنية لا الطلاق الذى هو محل

ولهذا قلنا فيمن قال لامراته انت طالق ونوى به الثلاث ان نيته باطلة لان المذكور نعت المراة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه ضرورى لاعموم له

النيـة والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقـدما على المذكور اقتضاء لالغة ❊ لان المذكور هى المرأة باوصافها اى بوصفها ❊ لاالطلاق لانقوله انت عبارة عن المراة وطالق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولالفعل الايقاع الذى يصدر من الزوج ولالاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لغة ❊ لكنه اى لكن الاقتضاء يعنى المقتضى اولكن الطلاق الواقع ضرورى لا عموم له لمامر فلم يكن الطلاق ثابتا فى حق نيـة الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح ❊ وقد عرفت بهذا ان فى كلام الشيخ تقديمـا وتأخيرا ❊ وترتيبـه والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لانالمذكور هى المراة باوصافها لاالطلاق لكن الاقتضاء ضرورى لاعموم له وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح ❊ وقوله ولم يكن المصدر ههنـا اى فى قوله انت طالق ثابتا لغة جواب عما يقـال لانسـلم انالطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كمافى قوله طلقى نفسـك لانكل مشتق اسما كان اوفعلا دال على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق فىقوله انت طـالق من حيث اللغـة فيصح نية التعميم فيـه ❊ فاجاب وقال نعم الامر كما قلت الاان دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بنـاء الوصف عليـه كضارب و قائم وجالس يدل على الضرب والقيـام والجلوس فى الذوات الموصوفة بهـا لاعلى مصـدر قائم بالواصف وههنـا وصفت المرأة بالطالقية فتدل لغة على طلاق قائم بهـا هو مصدر كقولك طلقت المراة طلاقا لاعلى طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق فى المرأة فكان امر شرعيـا لالغويا ❊ ولانالنعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن لااثرله فى ايجـاده فان قولك ضارب اوجالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لااثرله فى اثبـات الضرب والجلوس اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والا وقع كذبا ولغوا وههنـا يثبت بهذا الكلام الطلاق الذى لم يكن موجودا اصلا تصحيحاله فكان شرعيـا لالغويا ❊ ولايقـال انت طالق جعل انشـاء فىالشرع وخرج عن كونه اخبارا وصـار معناه انشئ الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لانذلك من ضرورة صحة الاخبار ❊ لانا نقول معنى صيرورته انشاء هو الذى ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضـاء لاغير فمن حيث انالطلاق لم يكن ثابتا وثبت به سمى انشاء ولكن طريق ثبوته ماذكرنا فلم يخرج عنمعنى الاخبار بالكلية ولهذا كانجعله انشاء ضروريا حتىلوامكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاءبان قال للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبنى على الاقتضاء ❊ وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض يعنى وكماان النعت يدل على مصدرقائم بالموصوف لابالواصف كذا قولكضربت يدل على مصدر ماض لاعلى مصدر ثابت فى الحال وقوله طلقتك مصوغ على

لان المذكور هى المراةباوصافها وقدنوى عموم مالميتكلم به والعلم من اوصاف النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة لانالنعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغةليصيرالوصف من المتكلم بناءعليهفامالن يصيرالوصف ثابتابالواصف بحقيقته تصحيحا لوصفه فامر شرعى ليس بلغوى وكذلك ضربت بناء على مصدرماض وطلقتك يوجب مصدرامن قبل المتكلمفكان شرعيا

مثاله فيـدل على مصدر ماض لغـة لا على مصدر فى الحـال فينبـغى ان يلغو لان التطليق لميكن موجودا فىالزمان المـاضى ليصح بنـاؤه عليـه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيحاله واوجب مصدرا من قبل المتكلم فىالحال فكان المصدر الثابت به شرعيا لالغويا فلم تصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء (قوله) واما البابن جواب عمـا يقال انالبـاين فىقوله انت باين نعت مثل طالق فى قوله انت طـالق فيدل لغة على قيـام البينونة بالموصوف ليصح بنـاؤه عليه وهى لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرعا بطريق الاقتضـاء تصحيحاله ثم صحت نية التعميم فيهـا عندكم حتى لونوى الثـلاث يقع فليكن كذلك فى طـالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية ❊ فقـال قد سلمنا انالبـاين ومايشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طـالق من حيث انه نعت فرد ولادلاله على العدد وانثبوت البينونةبه بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق فىطالق وهو معنى قوله مقتض للواقع ❊ الاانهما افترقا منحيث انالبينونةالثابتةبه وانكانتثابتة بالاقتضاء تتصل بالمرأة للحـال اى يظهر اثرها فى الحـال حتى حرم الوطئ والدواعى على الزوج ❊ ولا تصا لها وجهان اىلثبوت البينونة فى المحل اقتضاء طريقان ثبوت بينونة تقطع الملك اىالحل الثابتللزوج فىالحال وثبوت بينونة تقطع الحل اى حل المحلية بانلاتبقى المرأة محلاللنكاح فىحقهفكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا فىنفسه ❊ فتعدد المقتضى حكما وهوقوله انتباين بواسطةتعددالمقتضى وهو البينونة يعنى صار قوله انت باين محتملا للبينونتين بسبب انقسام البينونةالى كاملة وناقصة فان اريدبه الكاملة كانت هى الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فتضمنت شرطهـا فوقع الثلاث وان اريدبه النـاقصة فهى تثبت اقتضـاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهمـا يصلح مقتضى للفظ ومحتملاله فاذا نوى الثـلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى مطلق البينـونة تعين الادنى لانه متيقن به ❊ واما طـالق فلايتصـل بالمراة للحال اى فى الحال واللام للوقت اى لايثبت حكمه واثره فىالحال لبقـاء جميع احكام النكاح من حل الوطئ ووجوب النفقـة والسكنى ❊ لانحكمه فىالملك اى فى ازالتـه ❊ معلق بالشرط وهو انقضـاء العدة اوجعله باينـا عنـد ابى حنيفـة رحمه الله ❊ وحكمه فى الحل اى فى ازالة حل المحلية ❊ معلقبكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخرين ❊ وانما حكمه للحال اى الثـابت فىالحال ولفظ الحكم توسـع ❊ انعقـاد العلة اى انعقـاد علة توجب الحكم فى اوانه و يحتمل ان يكون اثرهـا زوال الملك بانقضـاء العـدة و يحتمل انيكون زوال الحل بانضمام مثليهااليها وهذا الانعقاد فىذاته غير متنوعفلاتعمل فيـه النية ولوتنوع انمـا يتنوع بواسـطة العدداى اذا اردت انتقسـمه على نوعين لايمكنك ذلك الا بالتحاق

واما البـائن ومايشبه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعت مقتض للواقع غير ان البينونة يتصل بالمراة للحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعددا المقتضى بتعددالمقتضى على الاحتمال فصح تعينه واما طالق لايتصل بالمراة للحال لان حكمه فى الملك معلق بالشرط وحكمه فى الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا

العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا فى ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا فى ازالة الحل مثل البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد اصلا فى التنويع وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذلا دلالة له على العدد بخلاف البينونة لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين ❊ وذكر فى الطريقة البرغرية بهذه العبارة ولايلزم اذا قال انت باين اوانت حرام لانه وانكان نعتا ولكن لما كانت البينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى البينونتين كان له ان يعين احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصاركا لمنصوص عليه ومعلوم ان البينونة الغليظة لاتثبت الا بسببها وهو التطليقات الثلاث فثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت فى قوله انت طالق فلايثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثانى والثالث ضم عدد اخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفى الباين ما اثبتنا عموم البينونة لانالانجمع بين البينونة الخفيفة والغليظة بل نثبت احديهما لاثبات النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لايثبت الا بسببه فيثبت بسببه اقتضاء (قوله) واذا قال لها طلقى نفسك ❊ يحتمل ان يكون ابتداء كلام مثالا لعموم المحذوف ❊ ويجوز ان يكون من تتمة المسئلة الاولى بيانا للفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة ❊ يعنى قوله طلقى نفسك يخالف ماذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى دل عليه فى المستقبل ولايتوقف ذلك على وجود الفعل فى المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعلى التطليق ❊ على مثال ساير الافعال اى الامر بها فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب فى الزمان الماضى ويفعل الضرب فى الزمان المستقبل واذاكان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل والاقل كالوقال لها طلقى نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانهما يحتمل العموم والخصوص على مامر بيانه ❊ واما طلقت فنفس الفعل اى اخبار عن نفس الفعل ووجوده فى الزمان الماضى ونفس الفعل فى حال وجوده لايتعدد بالعزيمة ❊ اومعناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطليق فى الشرع لانه اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كساير افعال الجوارح والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لايصير خطوتين بالعزيمة فلهذا لا يعمل نية الثلاث فيه ❊ وذلك اى قوله طلقى نفسك فى دلالته على المصدر

واذا قال لامرأته طلقى نفسك صحت نية الثلث لان المصدر ههنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرا من الكلام على سائر الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كساير اسماء الاجناس واما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل فى حال وجوده لايتعدد بالعزيمة وذلك مثل قول الرجل ان خرجت فعبدى حر انه تصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر فاما المكان فثابت اقتضاء ففسدت نية مكان دون مكان

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدى حر فى دلالته عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدى حر وعنى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق فى الحكم ❊ وقال القاضى ابوهيثم من القضاة الاربعة لايصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لاعموم له فلايحتمل التخصيص كما فى الاغتسال ❊ قال وجواب الكتاب اى الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان فى بعض النسخ العتيقة ❊ ولكن جواب الظاهر ماذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة فى موضع النفى فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديداً مثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدقه القاضى لان فيه تخفيفا عليه ❊ وهذا بخلاف قوله طلقتك لان صيغته تدل على مصدر ماض ولا مصدر فى الماضى الى اخر ماذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلقى نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه (قوله) ولايلزم الى اخره ❊ اذا حلف لايساكن فلانا ولانية له فاليمين واقعة على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا اوسكنا فى دار كل واحد منهما فى بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد ❊ فان نوى حين حلف ان لا يساكنه فى بيت واحد صحت نيته ولم يحنث بالمساكنة فى الدار وكان ينبغى ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء ونية التخصيص فيما لالفظ له باطلة ❊ الا انها انما صحت من حيث انه نوى محتمل كلامه لان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك فى ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك فى بيت واحد على الكمال واما فى الدار فيحصل الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا لم ينو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى فى دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا فى بيت ❊ وفى البيت الواحد يحنث حينئذ بعموم المجاز ❊ واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من المساكنة فيصح ❊ لكن نية جمل البيوت يصح يعنى نية جملة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها تصح ❊ من اجمل فى الكلام اذا ابهم ❊ عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض يعنى اليمين واقعة على المساكنة فى الدار وانكان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة فى العرف (قوله) ولايلزم عليه

ولايلزم اذا حلف لايساكن فلانا ونوى السكنى فى بيت واحد انه يصح والمكان ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لاتصح نيته لونوى بيتا بعينه لكن نية جمل البيوت تصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصح نية الكامل والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها ولايلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدى فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهى ام معروفة انها تأخذ الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى لان النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المعقود قصدا

والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لايحتمل ان يكون غير علة واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما يخص

اى على ماذكرنا ان المقتضى لايقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه وهو الارث ❋ فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الان النكاح غير متنوع لايقال نكاح يوجب الارث ونكاح لايوجبه بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك فى البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح المعقود عليه قصدا ❋ الاترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ما اذا قالت امراة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم اوقال رجل لمولى منكوحته اعتق امتك هذه عنى بالف ففعل يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا ❋ ولايقال لانسلم ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة ❋ لانا نقول انما امتنع الارث هناك بعارض الكفر والرق كما يمتنع الحل بعارض الظهار والاعتكاف والحيض الاترى انه لوزال المانع بان اسلمت المراة اوعتقت الامة كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولولم يكن موجبا للارث فى الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع ❋ وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذلايتصور ولد فينا الا بوالد ووالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على اخ آخر اذالاخوة لايتصور الابين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء الملك فى قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مبقى بل لانعدام دليل مزيل فعرفنا انه منته بينهما بالوفات وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث ❋ وهو معنى قول الشيخ فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المعقود قصدا (قوله) والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا يعنى كما ان المقتضى لايحتمل التخصيص لانه لايقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لايحتمل التخصيص ايضا لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لايبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون نسخا لاتخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضى ابوزيد رحمهم الله لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما مايقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لايسع فيه

(معنى)

ومن الناس من عمل بالنصوص بوجوه اخر هى فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشىء باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك مثل قوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضى الله عنهم من ذلك ان الغسل لايجب بالاكسال لعدم الماء وقلنا نحن هذا باطل وذلك كثير فى الكتاب والسنة قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام فى كل وقت

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ❋ قال القاضى الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما يثبت بايجاب النص اياه لامحالة فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت ❋ قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته ❋ وذكر بعض الشارحين ان صورته ماقال الشافعى رحمه الله لايصلى على الشهيد لانه حى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم ❋ فاورد عليه ماروى انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة ❋ فاجاب بان تلك الاشارة خصت فى حقه اوهو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت فى حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم (قوله) ومن الناس من عمل فى النصوص اى استدل بها بوجوه اخر غيرما ذكرنا وهى فاسدة عندنا ❋ واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل ❋ وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافى محل النطق ❋ ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سميناه دلالة النص ❋ والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشىء بالذكر ❋ ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام ❋ فمنها مابدأ الشيخ بذكره فى التمسكات الفاسدة ان النص على الشىء باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء فى حديث الغسل والاشياء الستة فى حديث الربوا اواسما علما كقولك زيد قام اوقائم ❋ يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروالرودى وبعض الحنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب ❋ وعند جمهور العلماء لايدل على التخصيص ونفى الحكم عماعداه ❋ تمسك الفريق الاول فى ذلك بان مفهوم اللقب لولم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذلافائدة له سواه ولايجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لوقال لمن يخاصمه ليست امى بزانية ولا اختى زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولولم يكن دليلا لماتبادر الى الفهم ذلك اذلا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة ❋ يؤيده قوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفى وجوب

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ❊ ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم ❊ والمراد بالماء الاول فى الحديث الماء الطهور وبالثانى المنى ❊ وكلمة من للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المنى ❊ والاكسال ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اى صار ذا كسل كذا فى الفايق ❊ وتمسك الجمهور فى ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اى فى الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم فى غيرها ❊ وقال تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اى الا ان يقول ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره ومن الاوقات فى المستقبل ❊ ومثله قوله تعالى وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا ❊ وقال النبى صلى الله عليه وسلم لايبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال ❊ وقوله ولانه عطف على ما تقدم من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل عن التخصيص باطل لان ذلك اى التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير ولانه يقال الى آخره ❊ لان النص لم يتناوله قال الشيخ فى شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته فى ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم فى سائر المحال لانه لم يتناولها الاترى انه لم يتناول سائر المحال فى ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لايتناول سائر المحال لنفى الحكم مع انه لم يوضع للنفى اولى ❊ فكيف يوجب النفى وهو ضده ❊ ذكر فى بعض الشروح ان الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فما يوجب السواد لايوجب البياض وان كانا فى محلين فكذلك الثبوت والانتفاء لايصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض ❊ واعترض عليه بان ماذكرتم عند اختلاف المحال غير مسلم لان من شرائط التنافى اتحاد المحل الاترى ان النكاح يوجب الحل فى حق الزوج والحرمة فى حق غيره وكذا الاستيلاء على المباح يوجب الحل فى حق المستولى والحرمة فى حق غيره وكذا الامر بالشئ ايجاب فى حقه ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم فى المنصوص عليه ونافيا عن غيره ❊ واجيب بانا لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا فى اثبات شئ لايجوز ان يكون مؤثرا فى اثبات ضده والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير ثابت فى غير المسمى بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص فى غيره لايثبت به بل بعلة النص وان عنى انه لايثبت فيه يكون النص مانعا فهذا غلط ظاهر لان النص لم يتناوله فكيف يمنع ولانه لايجاب الحكم فى المسمى فكيف يوجب النفى وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لايقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت فى حق الزوج والمستولى انتفى عن غيرهما ضرورة فكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا الامر لما اوجب المامور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدى الى تفويته ثبت حرمة الضد اوكراهته بوجوب المامور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لا ضافتهما اليهما فاما ثبوت الحكم فى محل فقد يستغنى عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفى بلا ضرورة الى المثبت وهو النص ❊ وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان لخصوص الاسم اثر فى نفى الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لايتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل فى مقابلته يؤدى الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد فى الاصل وان دل على نفى الحكم فى الفرع وهو المسكوت لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لايمنع من القياس فلا يفضى القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض ❊ ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل فى المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق فى تلك المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة ❊ وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر فى قوله وقد اجمع الفقهاء لايوهمنك ان القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاته يدل على ثبوت التخصيص بالتنصيص على الشئ بالاسم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم انما لم يجوزوه لتردده بين ان يكون صوابا وخطأ لا لان النص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف فى سنده لا لان النص مانع من العمل به ❊ وانما خصهم لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس ❊ ورأيت فى بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القايل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدى اليه ❊ ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار رضى الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار ❊ او بما روى فى بعض الروايات لا ماء الا من الماء ❊ وفى بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق ❊ وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسالات من المنى اى بسببه لكن لما دل

وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمنع فى غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهى لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة

الدليل وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضانفى الانحصار فيما ورآءذلك ممايتعلق بالمنى وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التى تتعلق بقضاء الشهوة منحصر فى المنى لايثبت بغيره وهو معنى قوله فيمايتعلق بالماء فعلى هذا ينبغى ان لايجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل فى الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقولا بموجب العلة ❊ واما فائدة التخصيص عندنا فهى ان يتامل المستنبطون فى علة النص فيثبتون الحكم بها فى غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لايحصل اذا ورد النص عاما متنا ولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله (قوله) ومن ذلك اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ❊ ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعنى اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف خاص كقوله عليه السلام فى الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام فى جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لابكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام فى كل ذات كبدرطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات ❊ كان ذلك دليلا على نفيه اى نفى الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة ❊ وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفة فى الصفة كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا ❊ وقوله عليه السلام فى سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبايع فتخصيص العمد والسوم والتابير بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداها عند مالك والشافعى وجمهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وابى عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية ❊ وعندنا لايدل واليه ذهب ابو العباس بن شريح وابو بكر القفال الشاشى والغزالى من اصحاب الشافعى والقاضى ابو بكر الباقلانى وجمهور المتكلمين ❊ واحتج الفريق الاول بماروى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال فى قوله عليه السلام لى الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لى من ليس بواجد اى مطل من ليس بغنى لايحل عقوبته اى حبسه ❊ وعرضه اى مطالبته ❊ وبان من قال لغيره اشترلى عبدا اسود يفهم منه نفى الابيض واذا قال اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم ❊ وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة فى وجوب الزكوة لم تبق لذكر السائمة فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع اولى ❊ واحتج الفريق الثانى بان نفى الحكم عن غير المنصوص لايفهم من مجرد الاثبات الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ماحكى عن الشافعى ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا

كعلمنا بانّ قولهم ضروب وقتول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونقل الآحاد لايكفى اذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الآحاد مع جواز الغلط لاسبيل اليه ولم يوجد ❊ ويحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد عامدا فاضربه حسن ان يقال ان ضربنى خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوفة فحسن استفهام دل على انه غير مفهوم فانه لايحسن ذلك فى المنطوق ❊ ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفى مجازا ❊ لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل ولادليل ❊ وبان الخبر عن ذى الصفة لاينفى غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او خرج لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر ❊ وبمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتميز الاجناس والاشخاص كانسان فزيد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لايدل على نفيه عما عداه فانه اذا قيل فى الابل الزكوة لايدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات بمثابته ❊ وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفى ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لاعطفا ❊ وقولهم لو لم يدل تخصيص الوصف على نفى الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره لان فى البواعث عليه كثرة ❊ فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا فى طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق ❊ قلنا ولو قلتم ان كل فائدة ينبغى ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ ❊ والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفى حتى عم الحكم فى المكيلات والمطعومات فى حديث الربوا وقد اختص بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لايخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعى اليه سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن فى التخصيص بالوصف كذلك ❊ ثم نقول للتخصيص فوائد ❊ الاول مابينا انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففى التخصيص ببعض الالقاب والاوصاف بالذكر تعريض للمجتهدين للثواب الجزيل الذى فى الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقيا لهم ونشاطهم فى الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجارى الحكم حتى لايبقى للقياس مجال ❊ الثانية انه لو قال فى الغنم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة ليقاس العلوفة عليها ان رأى انها فى معناها
اولا يلحق بها فيبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد * الثالثة يجوز ان يكون الباعث
على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لا نطلع عليها
فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه * وما
يستدلون به من تخصيصات فى الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة
مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها فى نقيضها كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا
فى جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطىء * وقوله تعالى وبنات خالاتك اللاتى هاجرن
معك والحل ثابت فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق * وقوله جل ذكره ولا تأكلوها اسرافا
وبدارا * انما انت منذر من يخشيها انما تنذر من اتبع الذكر * فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما الى امثال لها لا تحصى * وهذه المسئلة اصل عظيم فى الفقه
وللفريقين كلام طويل يؤدى ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر والله اعلم (قوله)
وذلك مثل قوله تعالى اى نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم
من نسائكم اللاتى دخلتم بهن علق حرمة الربيبة بالدخول بامرأة موصوفة بان يكون مضافة
الينا فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك فى الزنا اى عدم الوصف
يتحقق فى الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به * وقوله وذلك دليل على المدعى اى تعلق
الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف فى هذا الحديث وقد دل عدم الوصف
وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفى لوجبت الزكوة فى العوامل بالخبر
المطلق وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة فكذا فيما نحن فيه *
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ما هو موجب للحكم
فى الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان وجود
الشرط ونافيا له فى الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تاخر
الحكم فى ذلك المسمى الى زمان وجوده فكانا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان
موجبا فى الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يكون موجبا ما لم
يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفى عند
عدمه لما ذكرنا انه مؤخر فكذا التقييد بالوصف * وهذا بخلاف العلة اى الشرط

(اوالوصف)

وذلك مثل قول الله تعالى
وربائبكم اللاتى فى حجوركم
من نسائكم اللاتى دخلتم
بهن ان وصف كون
المراة من نسائنا يوجب
ان لا يثبت عند عدمه وذلك
فى الزنا وذلك مثل قوله
عليه السلام فى خمس من
الابل السائمة شاة وهذه المسئلة
بناء على مسئلة التعليق بالشرط
على مذهبه لان التعليق
عنده يوجب الوجود عند
وجوده والعدم عند عدمه
والوصف بمعنى الشرط
بيانه ان الشرط لما دخل على
ما هو موجب لولاه وصار
الشرط مؤخرا ونافيا حكم
الايجاب والوصف لولا
هو لكان الحكم ثابتا بمطلق
الاسم ايضا فصار للوصف
أثر الاعتراض بمنزلة الشرط
فالحق به بخلاف العلة لانها
لابتداء الايجاب لا للاعتراض
على ما يوجب فصار بمنزلة
الاسم العلم فيتعلق بها الوجود
ولم يوجب العدم عند عدمها

او الوصف يخالف العلة فى انها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء
لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هى مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها
فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هى بمنزلة التخصيص بالاسم
العلم فانه لم يوجب النفى لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى
صار التنصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم * يوضحه
ان التخصيص انما يوجب النفى اذا تم الكلام بدونه كما فى قوله فى الغنم السائمة زكوة
اذ لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله فى الغنم زكوة فانه لو اسقط الغنم
لاختل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا نافيا
* ولنا ان اقصى درجات الوصف اى اعلاها * اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل
قول الراوى نهى النبى عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس
بمؤثر فى حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة * ومثال هذا ايضا * فى قوله ايضا
رفع ابهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر للعلة
فى النفى فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى
من نسائكم اللاتى دخلتم بهن * ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع
فيه لانه قد بين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له فى النفى فيفهم منه حكم ما الحق به
ايضا * لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل (قوله) ولا يلزم على هذا الاصل وهو
ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفى ما ذكر فى المبسوط امة ولدت ثلاثة
اولاد من غير زوج فى بطون مختلفه بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال
المولى الاكبر ولدى لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى
صار كانه نفى نسب الاخرين وقال هو ولدى دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما
ايضا لانهما ولدا ام الولد * ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر
للتخصيص فى النفى وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت
ام ولده من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى
من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد * وقال فى الشهادات عطف على قال الاول
اى ولا يلزم ايضا ما قال محمد فى كذا * اما فى المسئلة الاولى وهى مسئلة الدعوى *
فلم يثبت النفى بالخصوص اى بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه
فقال هذا ولدى او فلان ولدى لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين
او الاسم العلم لا يوجب نفى الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات
الوصف اذا كان مؤثرا
ان يكون علة الحكم مثل
السارق والزانى ولا اثر للعلة
فى النفى ومثال هذا ايضا قوله
تعالى من فتياتكم المؤمنات
فهذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا لما قلنا
ولا يلزم على هذا الاصل
ما قال اصحابنا فى كتاب
الدعوى فى امة ولدت
ثلثة اولاد فى بطون مختلفة
فادعى المولى نسب الاكبر
ان نسب من بعده لا يثبت
فجعل تخصيصه نفيا لولا
ذلك لثبت

انمـا لايثبت نسبهما لان السكوت عن البيـان بعد تحقق الحاجة بيان وهذا لان السكوت محتمل والمحتمل لايجوز اهداره فلا بد من الترجيح الا انه يرجح بقدر الدليل الاترى ان سكوت الشفيع والبكر حمل على الرضاء فكذلك ههنـا وجب ان يرجح وترجيحه ان يثبت نسب الاول لاغير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لايحل له الامتنـاع عن الاقرار بنسـبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلو لم يجعله نفيـا لبقى فى عهدة الفرض ولوجعلنـاه نفيا لسكوت محتمل تضرر الصبى به وضرر المولى فوق ضرر الصبى فرجحنا جانبه لئلا يبقى تحت عهدة الخطـاب وانما لايبقى تحت عهدته بانتفاء نسب الاخرين وهذا هوالمراد من كلامنـا انه محل الحاجة الى البيـان فانالمولى محتاج الى اسقاط الفرض عن ذمته ومحتـاج الى انلا يلتحق به من ليس له منه والولد محتـاج الى النسـب الاان حاجة المولى فوق حاجة الصبى فترجحت عليهـا ❊ واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحـاجة الى البيـان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفى لاتخصيصه الاكبر بالدعوة ودليل النفى كصريح النفى ونسـب ام الولد ينتفى بالنفى فكذا بدليـل النفى ❊ وهذا نظير ماقيل ان سـكوت صاحب الشرع عن البيـان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفى لان البيان وجب عند السـؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفى كذا فى المبسوط وغيره ❊ ولايقـال لاحاجة الى الدعوة لانهمـا ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت بدعوة الاكبر فيكون ماهو دليل النفى مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسـب ❊ وذكر فى المبسوط ايضا انالفراش انما يثبت لهـا من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيهمـا فلايثبت نسبهما الا بالدعوة ❊ واما الشهادة فانمـا ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم فى مخالفه فلا اقل من ان يورث تهمة وشبهة فكان فى تخصيص الشهود مكان ايهـام انهم يعلمون له وارثا فى غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهـادة ترد بالتهمة الاترى انهم لوقالوا لانعلم له وارثا سواه فى هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام فلايصح اثباتهـا ونفيها بالشـبهة بل بالحجة المعلومة ❊ وقال ابوحنيفة رحمه الله هذا اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سـائر الامكنة ليس فى موضع الحاجة لان ذكـر المكان غـير واجب فانهم لوسكتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارثا غيره تقبل شهـادتهم بالاتفـاق فلايصلح دليلا على وجود وارث فى غير ذلك المكان لان السـكوت فى غير موضع الحـاجة ليس بحجة ❊ وكما يحتمل تخصيصهم المكان علمهم بالوارث يحتمـل المبـالغة فى نفى الوارث ومعنـاه انبلده كذا مولده ومسقط رأسـه ولانعلم له وارثا غـيره

لانهما ولدا ام ولده وقال فى الشهادات والدعوى اذا قال شهود الميراث لانعلم له وارثا فى ارض كذاان هذا الشهادة لاتقبل عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله وجعل النفى فى مكان كذا اثباتا فى غيره امافى المسئلة الاولى فلم يثبت النفى بالخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا والتبرى عند ظهور دليله واجب ايضا والالتزام بالبيان فرض صيانة عن النفى فصار السكوت عند لزوم البيان لوكان ثابتا نفيا حملا لامره على الصلاح حتى لايصير تاركا للفرض وفى مسئلة الشهادات زاد الشهود مالاحاجة اليه وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادات وبمثلهـا لايصح اثبات الاحكام وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة

فيهـا بعد تفحص واتقـان فاحرى ان لايكون له وارث اخر فى مكان اخر ❊ ويحتمل التحرز والتوزع عن المجازفة اى انا تفحصنـا فى ذلك الموضع دون سـائر المواضع فنخبر عماتحققنـا ولانخبر مجازفة عن سـائر الامكنة لانا لم نتفحص فيهـا فـارض هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمتنع العمل بشهـادتهم بمثل هذه التهمة ❊ والاصل فيه ماروى ان الثابت بن الدحداح لمـامات قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم لاهل قبيلته هل يعرفون له فيكم نسـباً قالوا لاالا ابن اخت له فجعل رسـول الله صلى الله عليه وسـلم ميراثه لابن اختـه الى لبابة ابن عبدا لمنـذر فقد ذكروا انهم لايعرفون له وارثا غيره فيهم نسـبا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهـادتهم كذا ذكر فى المبسوط (قوله) ومن ذلك اى ومن العمل بالوجوه الفاسـدة ما قال بعض اهل النظر انالقران فى النظم يوجب القران فى الحـكم ❊ وصورته ان حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتـين فالجملة المعطومه تشـارك المعطوف عليهـا فى الحكم المتعلق بها عندهم خلافا لعـامة العلماء ❊ واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشـارك الجملة المعطوف عليهـا فى خبره وحكمه جميعـا ❊ ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو النظم فى قوله تعـالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سـقوط الزكوة عن الصبى كسقوط الصلوة عنـه تحقيقا للمسـاواة فى الحكم ❊ وشبهتهم ان الواو للعطف فى اللغة ولهذا يسمى واو العطف عنـدهم وموجب العطف هو الاشراك ومطلق الاشراك يقتضى التسـوية ولهذا اذاكان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشـارك الاول فى خبره وحكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا بالجملة النـاقصة ❊ والدليل عليه ان فى كلام الناس يوجب القران الاشراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طـالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعـا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيـدا بنفسـه فكذا فى كلام صاحب الشرع ❊ وقلنـا نحن ان عطف الجمـلة على الجملة فى اللغـة لايوجب الشركة لان الاصل فى كل كلام ان يسـتبد بنفسه ويتفرد بحكمه لايشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءنى زيد وذهب عمر ولان فى اثبـات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقـة فلا يصار اليه الاعند الضرورة وهى فى الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفهـا على الكاملة الشركة فى الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت فى عطف الجملة التامة على مثلهـا فلم يثبت الشركة ❊ وهذاان عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير فى كتـاب الله تعـالى

و من ذلك ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم فى قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران يوجب ان لايجب على الصبى الزكوة وقالوا لان العطف يوجب الشركة واعتبروا بالجملة الناقصة وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة فى اللغة لايوجب الشركة لان الشركة انما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة الى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الافيما نفتقر اليـه وهذا اكثر فى كتاب الله تعالى من ان يحصى

مثل قوله تعالى فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل ※ وقوله تبارك اسمه لنبين لكم ونقر فى الارحام ※ وقوله عز ذكره ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء ※ وقوله جل جلاله قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى وغير ذلك فهذه جمل مستأنفه لم تشارك ماتقدمها فى الاعراب فانى يشاركها فى المعنى والحكم ※ ولهذا اى ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا فى المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر وان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لاالتنجيز ولم يذكرله شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقار ※ يؤيد ماذكرنا انه لوقال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لايتعلق طلاق عمرة بالشرط يتنجز لانه لوكان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبراله فتثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لايصلح خبرا للثانى ※ وهو نظير مالوقال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثاوعمرة طالق ان طلاق عمرة تتعلق بالشرط ايضالان غرضه تعليق الثلاث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة ولايمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله وعبدى حر فان قيل قد ثبت فى قراين علم المعانى ان رعاية التناسب شرط فى عطف الجمل حتى لوقال قائل زيد منطاق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة فى غاية الطول وفى عين الذباب حجوظ وكان جالينوس ماهرا فى الطب والختم فى التراويح سنة والقرد شبيه بالادمى سجل عليه بكمال السخافة اوعد مسخرة من المساخر فدل ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم ※قلنا نحن لاننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لايثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لاننكر انه من محتملات الكلام وعليه بنى علم المعانى ولكنه لايصلح مثبتا للحكم لانه لايثبت بالاحتمال (قوله) وعلى هذا اى على ان افتقار الثانى الى الاول فى امر يوجب الشركة وان كان الثانى تاما بنفسه قلنا فى قوله تعالى الى اخره ※ المحدود فى القذف لاتقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف فى طريق الرد فعندنا لايقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعى رحمه الله لايقبل للفسق فانه بالقذف بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لايجب الابارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لاتقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق ويقبل اذا تاب الحد اوبعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا ※ وعندنا ترد شهاداته تتميما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لا نفس

ولهذا قلنافى قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حران العتق يتعلق بالشرط وان كان تامالانه فى حكم التعليق قاصر

القذف لانه خبر متميل بين الصدق والكذب وربما يكون حسبة من القاذف اذاعلم اصراره ووجد اربعة من الشهود فاذا لم يكن قذفه حسبة واقامة لحق الشرع بل كان هتكا للستر لاغير وانه حرام شرعا فصار سببا للحد ※ والدليل عليه انا نسمع بينة القاذف على اثبات ماقذف وان كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعا ولامعمولا بحكمه بالبينة فثبت انه انماصار كبيرة بالعجز فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقا لزم القاضى اقامة الحد ولا تقبل شهادته فى تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف فى مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد ※ واذا اقيم عليه الحد لايقبل بعد وان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد لايسقط بالتوبة فماهوبمنزلته لايسقط ايضا ※ واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحدمن الفريقين تمسكوا فى اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعى ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزآءله ولهذا دخل فيه الفاء اى من رمى محصنة فاجلدوه وقوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل فى كل كلام تام ان يكون مستندا بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران فى الحكم وقوله عز اسمه واولئك هم الفاسقون جملة تامة ايضا ولكنها فى معنى التعليل للجملة التى تقدمها اى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الرمى فكانت متصلة بماتقدمها بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليهما فيصير كانه قال الا الذين تابوافانهم ليسوا بفاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم ※ ولان الاستثناء بعد الجمل المعطوفة بعضها على بعض بالواومنصرف الى الكل على ماعرف فكان ينبغى ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف باكذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته فى ذلك ان يستعفيه فلا جرم اذا استعفاه فعفا عنه سقط الحد ايضا ※ واصحابنا رحمهم الله قالوا ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمى لايصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولايترجح جانب الجناية الابالعجز عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط شرط فكان الكل شرطا للجزاء المذكور كما لوقال لنسائه التى تدخل منكن الدار ثم تكلمت زيدا فهى طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق ※ وانماعطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف فى العادة الغالبة ولاتقام عقيب الرمى متصلا به ※ ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه مثله فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا ※ ثم عطف عليه قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فشاركه فى كونه جزاء وحدا لانه وان كان تاما من الوجه الذى ذكره الخصم

وعلى هذاقلنافى قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوالهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولاتقبلوا وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر الى الشرط فجعل ملحقا بالاول الاترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر الى الشرط كما بينا فى قوله ان دخلت الدر فانت طالق وعبدى هذا حر ❊ واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للعطف كما قال الشافعى فى قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكنا لم نجعل التغريب حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فامارد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح لتتميم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على ماعرف وحقه فى زوال مالحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام ❊ ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه فوق مايتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد فى المحل الذى حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة فى اليد التى هى الة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف فى اهدار قوله اظهر منه فى اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متمما للحد ❊ وكان ينبغى ان يكتفى به لانه ايلام باطنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينزجر به عن القذف فضم اليه الايلام الحسى ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الانزجار عاما وجعل الرد تتميما له ليكون جزاء وفاقا ❊ فان قيل المراد من قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا شهادة تقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام فى قوله لهم يعنى اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ماذكرتم لقيل ولا تقبلوا شهادتهم ❊ قلنا المراد شهادته فى الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين ❊ كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا اقام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة ❊ وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دارلك وهذه دارك ❊ والدليل عليه ان شهادة نكرة وقعت فى النفى فيوجب العموم ولو حمل على ماذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمها على سائر حقوق مقبولة بالاجماع فكان ماقلناه اولى ❊ فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لا حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهى يدل على وجود المنهى عنه وتصوره وانتم ابطلتم والابطال فوق النهى ❊ قلنا قولكم النهى لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهى المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذى امضى على القاذف

والاترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء مايقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قايمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها فكان فى حق الجزاء فى حكم الجملة المبتدأة مثل قوله تعالى ويمح الله الباطل ومثل قوله ونقر فى الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعى رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصفة التراخى والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم

كما ان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذ الامر والنهى لاقامة ماوجب من فعل اوكف بسبب واذا دل النهى عن القبول على سبب متقدم ابطلها وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عزوجل فاجلدوهم ثمانين جلدة مؤلمة محرمة لقبول شهادتهم او مبطلة لاداء شهادتهم ❊ وقولكم النهى يدل على تصور المنهى عنه ❊ قلنا للمحدود فى القذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره ولا ينعقد بحضور العبد ❊ واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطعة عما تقدمها لان ماتقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهى عن اخر خوطب بهما الائمة وهذه الجملة اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متميل وربما يكون حسبة اذا كان الرامى صادقا وله اربعة من الشهود والزانى مصر فكان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء ❊ واذا لم يصح عطفه على الاول بقى كلاما مبتدأ وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ماتقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقتصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته عملا بقوله ابدا ❊ ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان كذلك لكان من حق الكلام ان يقال فاولئك هم الفاسقون بالفاء فلما قيل بالواو علم انه اخبار لا تعليل ❊ قال شمس الائمة فى المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان فى الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن فى البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته قبل اقامة الحد عليه وان لم يتب لانه من تمام حده واوانه بعد اقامة الحد ❊ وذكر طريقة الامام البرغرى وغيرها ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لا حكم وجوب الابطال كما ان الالم الذى يلحقه حكم الجلد لا حكم وجوب ايقاعه ❊ لان الجزاء مايقام ابتداء بولاية الامام اى الجزاء انما يحصل بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة بالجانى احدثها بنفسه ❊ فاعتبر تمامها اى تمام هذه الجملة بصيغتها اى بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى ❊ فكانت هذه الجملة فى حق الجزاء اى فى كونها جزاء فى حكم المبتدأ اى الكلام المستأنف المنقطع عما سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذ لا بد لهما من متعلق سابق فلا يجعل فى هذا مبتداء ❊ والشافعى قطع قوله تعالى ولا تقبلوا عما سبق ❊ مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة

※ بماقبله وهو قوله تعالى ولا تقبلوا ※ مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء اوغير صالحة للتعليل ※ وقلنا نحن بصيغة الكلام اى عملنا بماهو موجب الكلام وهوان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له ※ بصفة التراخي يعنى ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف فى الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضى مدة المهلة الموقتة الى آخر مجلس الحكم اوالى ثلاثة ايام اوالى مايراه القاضى كما فى سائر الدعاوى فان عجز بعدذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذفسقامقتصرا على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبه بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لموتهم فى مدة المهلة اولغيبتهم اولامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز ※ والرد حد مشارك للجلد فيثبت الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارناله لان الواو لاتوجب التراخي والعجز عطف بثم وهى توجب التراخي (قوله) ومن ذلك قول بعضهم الى آخره ※ اللفظ العام اذاورد بناء على سبب خاص يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سوأل سائل اووقوع حادثة ※ ومعنى الورود على سبب صدوره عندامر دعا الى ذكره ※ ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه ※ وقال مالك والشافعى رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزنى والقفال وابى بكر الدقاق وابى ثور ※ وذهب بعض العلماء منهم ابوالفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سوأل سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لايختص به ※ احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هوالذى اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به ※ وبانه لوكان عاما لم يكن فى نقل السبب فائدة اذلافائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله ※ وبانه لوكان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية ※ وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوأل وانما يكون مطابقا بالمساواة واذااجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام ※ واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سوأل سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم فى حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه ارادمقتضى اللفظ اذلا مانع منه وليس كذلك اذاسئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضى قصره عليه ※ وحجة العامة ان الاعتبار للفظ فى كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضى العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لايصلح مانعا لانه لاينافى عمومه والمانع هو المنافى ※ بينة انه لوكان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد اوابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل ※ ولان النص وهو العام ※ ساكت عن سببه اى عن اقتصاره على سببه والسكوت لايكون حجة ※ يؤيد ماذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على اجراء

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لايكون حجة الاترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغيرذلك وردت مقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ماخرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثانى مالايستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع مازيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ماروى عن النبى عليه السلام انه سها فسجد وروى ان ماعزازنى فرجم والفاء للجزاء فتعلق الاول على ماصر بيانه

النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت فى خولة امراة اوس ابن الصامت واية اللعان نزلت فى هلال ابن امية حين قذف امراته لشريك من سحماء او فى عويمر العجلانى واية القذف نزلت فى قذفة عائشة رضى الله عنها واية السرقة فى سرقة رداء صفوان اوسرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقدطهر فى شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لايختص بسببه ※ اماقولهم السبب مؤثر للحكم فصار كالمعلول مع العلة ※ فنقول ليس الكلام فى مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا ※ وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال ※ قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشريعة اماعادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يردعليه ※ واماشريعه فلانه تعالى لماسال موسى عليه السلام عمافى يمينه بقوله عز اسمه وماتلك بيمينك ياموسى زادموسى عليه السلام على قدر الجواب فقال هى عصاى اتوكؤ عليها واهش بها على غنمى ولى فيها مآرب اخرى ※ والنبى صلى الله عليه وسلم لماسئل عن التوضئ بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان زاد باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلانسلم عدم المطابقه لانه طابق وزاد ※ فان قيل الاولى ترك الزيادة فى الجواب رعاية للتناسب بينهما ※ قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية ※ وقولهم لوكان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد ※ قلنا انما لايجوز لانه داخل فى الخطاب قطعا اذا لكلام فى انه بيان له ولغيره ام بيان له خاصة فانه لايجوز ان يسال عن شئ فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره ※ وقولهم لوكان عاما لم يكن فى نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد (قوله) وهذه الجملة ※ ولمابين الشيخ الخلاف فى تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب اوسبب الورود وان المراد لوكان سبب الورود اريد به السبب الخاص او العام ولابد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة شرع فيه ※ فقال وهذه الجملة اى جملة مايخص بالسبب ولا يخص به سوآء كان سبب وجوب اوسبب ورود وسوآء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه ※ الاول ماخرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به لانه جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله عز اسمه فاقطعوا ايديهما لماخرجا مخرج الجزاء لقوله الزانية والزانى وقوله والسارق والسارقة كان الزنا والسرقة سببى وجوبهما ※ واذا تبين ان ماتقدمه سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلاخلاف لان الحكم كما لايثبت بدون علته لايبقى بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة رحمه الله ※ والثانى مالا يستقل بنفسه اى لايفهم بدون ماتقدمه من السبب فيختص به اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بماقبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلايجوز فضلة للعمل به ※ والثالث مايستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار

الجواب فهذا يتقيد بماسبق ويصير ماذكر فى السؤال كالمعاد فى الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء ❊ والرابع مايكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف ❊ وذكر فى بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد لسؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن ❊ والثانى تابع للسؤال فى عمومه وخصوصه اما فى عمومه فمثل ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم قال فلا اذن فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث ❊ واما فى خصوصه فكما لوسأله سائل ايجزئنى التوضوء بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم فى حق الغير ❊ والاول وهو ان يكون مستقلا لايخلو من ان يكون مساويا للسؤال اواخص اواعم ❊ فان كان مساويا فالحكم فى عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كما سئل النبى صلى الله عليه وسلم عمن يركب البحر ايتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام البحر هو الطهور ماؤه ❊ اوخاصا كما سأله الاعرابى عن وطئة امرأته فى نهار رمضان فقال اعتق رقبة كالحكم فى غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثانى بالاعرابى ❊ وان كان اخص كما لوسئل عن التوضئ بماء البحر فنقول يجوزلك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم فى حق غيره الابدليل اخر من دلالة اوقياس اونحوهما اذ اللفظ لاعموم له ❊ وان كان اعم من السؤال اوالحادثة التى ورد فيها فلايخلو من ان يكون اعم فى حكم اخر او فى ذلك الحكم ❊ فان كان الاول كماسئل النبى صلى الله عليه وسلم عن التوضئ بماء البحر فقال هوالطهور ماؤه والحل ميتته فلاخلاف فى عمومه فى الحكم الاخر وهوحل ميتته فى المثال لانه عام مبتدأ به لافى معرض الجواب اذهو غير مسئول عنه ❊ وان كان الثانى كقوله عليه السلام هو الطهور ماؤه لمن قال ايجزئنى التوضئ بماء البحر وكقوله عليه السلام لمامر بشاة ميتة كانت لميمونة ايمااهاب دبغ فقدطهر فهومحل الخلاف على مابينا فتبين بماذكرنا ان المراد من السبب سبب الورود وانه لابد من ان يكون السبب اخص لانه لوكان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم ❊ على مامر بيانه يعنى فى مسئلة القذف ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به ﴿ قوله ﴾ واما الثانى فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق ❊ فامانعم فوجبه تصديق ماقبله من كلام منفى او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد اولم يقم زيد فقد حققت مابعد الهمزة ❊ واما بلى فلايجاب مابعد النفى استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد اولم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قدقام ❊ واما اجل فلايصدق به الا فى الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا يقول القائل قد اتاك زيد اولم ياتك فتقول اجل ولايستعمل فى جواب الاستفهام ❊ هذا هو

واما الثانى فمثل الرجل يقول لاخر اليس لى عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفى فى الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان فى غير الاستفهام على ادراج الاستفهام اومستعار الذلك وقدذكر ذلك محمد فى كتاب الاقرار فى نعم من غير الاستفهام ايضاً

المذكور فى كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيماوقع بلى اونعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل فى الاستفهام ايضا ❊ فاذا قال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لمابعد النفى كان معناه لك على الف ولو قال نعم ينبغى ان لايكون اقرارا لانه تصديق لمابعد الهمزة فى الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف ولو قال اكان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لماذكرنا ولو قال بلى ينبغى ان لايكون اقرارا لانه لايستعمل الا فى النفى ❊ وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل لاخر اقض الذى لى عليك فقال نعم فقد اقربه لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لايكون اقرارا لان بلى لم يات فى القران ولافى كلام العرب الابعد نفى ولم يتقدم ههنا نفى ❊ وان قال اليس قداقرضتنى الف درهم فقال الطالب بلى فجحد المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كماقال تعالى اليس الله بكاف عبده ومعنى التقرير انك قداقرضتنى وقول الطالب بلى تصديق له فى الاقرار فان قال نعم لايكون اقرارا لانه صدقه فى النفى ❊ وكذا اذا قال مالك على شئ فقال نعم يكون تصديقا ولوقال بلى يكون ردا ❊ قال وهذا حقيقة العربية الاان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى فى موضع نعم ونعم فى موضع بلى ولايفرقون فى الجواب فى هذه المسائل بينهما ❊ قال وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى فى رجل قال لاخر اطلقت امرأتك فقال (ن ع م) اوقال (ب ل ى) قال هى طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسئلة جوابها نعم اولا لابلى لانه لم يتقدم فيها نفى ❊ هذا اصل بلى ونعم اى ماذكرنا هو الموجب الاصلى لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفى مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام نفيا كان او اثباتا فشرط الاستفهام فيهما ❊ وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا لان اكثر استعمالها فى جواب الاستفهام واجل يجمعهما اى يشمل المعنيين فيستعمل فى موضع بلى وفى موضع نعم ❊ وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه فى اللغة ولكنهم اعتبروا فى استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه ❊ على انه ذكر فى الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الاانه احسن من نعم فى التصديق ونعم احسن منه فى الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل ❊ وذكر ابن الحاجب فى شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف ❊ وقد يستعملان اى نعم وبلى فى غير الاستفهام اى فى غير موضع الاستفهام الذى هو محل استعمالهما فى اصل الوضع على مااختاره الشيخ ❊ على ادراج الاستفهام اى اضمار حرف الاستفهام فى الكلام ❊ اومستعارا لذلك اى يستعار هذا الكلام الخالى عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين فى اصل الوضع اوباعتبار مساواتهما فى الصورة كما اذا قال عليك لى الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا ويضمر حرف الاستفهام كانه قال اعليك لى الف درهم كما اضمر فى قوله تعالى اخبارا وتلك نعمة تمنها على اى اتلك ❊ اويجعل قوله عليك لى الف مستعارا لقولك اعليك لى الف وقدذكر ذلك اى

الاستعمال فى غير المحل محمد فى كتاب الاقرار فى كلة نعم خاصة ❊ من غير استفهام صريحا و من غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لاخر اقض الالف التى لى عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقا اخر اختاره محمد بناء على العرف ❊ ويؤيده ماقال شمس الائمة وقد يستعمل بلى ونعم فى جواب ماليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر فى كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام فى السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق الجواب وكانه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعرف الاستعمال ❊ ووجه اخران يقال معناه انهما يستعملان فى غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك ❊ او مستعارا للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اى هذا الوجه الاخير محمد فى كلة نعم من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام فكان مستعارا كقوله اقض الالف التى لى عليك لما لم يحتمل الاستفهام يجعل مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحية الخبر للاستفهام فيجعل كانه قال قضاء الالف واجب لى عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اتقضى الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ماسبق صار كانه قال اقضى الالف التى لك على فيصلح جوابا (قوله) واما الثالث وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لاخر تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى معه فى يوم آخر لم يحنث وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتدأ اليمين به ❊ لكنا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهى انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال ❊ وكذا اذا قالت له امرأته انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدى حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير (قوله) ولو قال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذى هو من صور الخلاف وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدئا كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا فى افادة العموم والحال دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء ❊ وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا باعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل ❊ فان عنى به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تغد معى فيقول الاخر ان تغديت فعبدى حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة فى هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر هذا خرج جوابا فتضمن اعادة السؤال الذى سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار فعبدى حر صار مبتدئا احتراز عن الغاء الزيادة فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيدا وامثلته كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتأكيد كما مرت امثلته ولكن لايصدقه القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ❊ وذكر فى بعض الشروح ان العموم فى الاقسام الاربعة ثابت فقوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة او قتل بغير حق او فساد فى الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصص به وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة فى الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به ❊ وكذلك بلى او نعم عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به ❊ وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة واقعة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فتعم ولكنه لايخلو عن تمحل وتكلف وماذكرنا اولى اظهر واوفق لعامة الكتب (قوله) ومن ذلك اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعى رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم ❊ لاخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلى الذى كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلى الذى كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط ❊ وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط ❊ وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابى الحسن الكرخى من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعى وابى الحسين البصرى من متكلمى المعتزلة ❊ وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لايدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم الشرط ❊ تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولاتعتقه ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم مضافا اليه ❊ وبان الشرط هو الذى يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شئ شرطا فى كل شئ حتى يكون دخول زيد الدار شرطا فى كون السماء فوق الارض وان وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر فى القواطع ❊ والدليل عليه ماروى ان يعلى بن امية قال لعمر رضى الله عنها مابالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يعقل من التعليق نفى الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب ❊ وفرق ابو الحسن الكرخى ومن وافقه من منكرى المفهوم ان التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد بالشرط يدل على ان ماعداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضى ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس فى غيره من التقييدات ايقاف الحكم عليها فيبقى ماوراء المذكور موقوفا على حسب مايقوم عليه الدليل ❊ وجهة

ان الشافعى رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقى المعلق على اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعى رحمه الله هو مؤخر

العامة فى مفهوم الشرط ماذكرنا فى مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقدبيناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته ههنا ❋ قال الغزالى الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لايدل على وجوده عند عدم الشرط فامان يدل على عدمه عند العدم فلا ❋ والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال احكم بالمال للمدعى ان كانت له بينة لايدل على نفى الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور فى عامة الكتب ❋ والطريق الذى ذكره الشيخ هو مختار القاضى الامام وهو ان التعليق بالشرط لايمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعى رحمه الله وانما اثره فى تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم فى الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط ❋ وعندنا المعلق لاينعقد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلايكون السبب موجودا موجبا للحكم فى الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلى الذى كان قبل التعليق لاعلى عدم الشرط ❋ هو يقول التعليق يؤثر فى الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لايؤثر التعليق فى قوله انت طالق وانما يؤثر فى حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال ❋ الاترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لايثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق فى منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار فى البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط ❋ وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لايؤثر فى ثقله الذى هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط ❋ وهذا بخلاف العله فان عدمها لايوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلايكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مبنيا وجود الحكم عند وجوده (قوله) ولذلك اى ولان اثر التعليق فى تأخير الحكم لافى منع السبب عن الانعقاد ابطل الشافعى رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبيته ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق اوقال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهى طالق اوقال ان اشتريت عبدا فهو حر اوقال لعبد الغير ان ملكتك اواشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لايقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لابد من وجود الملك فى المحل لانه لايتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك فى المحل ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق ❋ وجوز تعجيل النذر المعلق اى المنذور المالى بان قال لله على ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال فى قول الله فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرة يوجب الفساد عند وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدما ما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لامانعا ولايلزم ان تعجيل البدن فى الكفارات لايجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الاداء متراخى بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدنى فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ولنا ان الايجاب لايوجد الا بركنه ولايثبت الا فى محله كشرط البيع لايوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا الشرط حال بينه وبين المحل

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة فى الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجود السبب الموجب فيجوز ❋ وجوز تعجيل كفارة اليمين يعنى الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اى حلفتم وحنثتم مؤخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلايمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال فى قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اى ومن لم يملك زياده فى المال يملك بها نكاح الحرة ❋ فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اى فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات ❋ والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه ❋ وكذلك وصفت الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود الطول لايجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة ❋ والحاصل ان جواز نكاح الامة معلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما وينتفى بانتفاء احدهما ورأيت فى بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته ❋ وهى عدم الطول الحرة ❋ وكون الامة مؤمنة ❋ وخشية العنت وهو الزنا ❋ وان لايكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضرورى وهى انما تحقق عند استجماع هذه الشرائط ❋ ولايلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضى ان لايكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة ❋ لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان فى الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم ❋ وذكر عبد القاهر البغدادى فى اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخرى اذا وجد طول ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح ❋ وذكر فى التهذيب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز لان الله تعالى قال ان ينكح المحصنات المؤمنات وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة ❋ والثانى وهو الاصح لايجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت فى نكاحه حرة ذمية لايجوز له نكاح الامة وذكر الايمان فى المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال الله تعالى

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ثم المسلمة والذمية
فى هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم فى المؤمنات
☼ ولا يلزم اى على ماذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمنذور المالى بناء على وجود
السبب عدم جواز تعجيل البدنى فى الكفارة او فى النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث
او كفر بالصوم بعد الجرح قبل ازهاق الروح فى كفارة القتل او نذر لله على ان اصوم او اصلى
ركعتين ان فعلت كذا فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز فى هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث
يجوز ☼ لان الحقوق المالية ينفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغايران
فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل الا ترى ان من اشترى
شيأ الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم
وجوب الاداء على عدم الوجوب ☼ فاما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه
لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب
الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء
ههنا بالاجماع انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ☼ ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم
قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول ☼ ونحن نقول تأثير التعليق فى منع السبب
لا فى حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل
فى السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا فى الحال فلم يكن السبب
موجودا قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء
عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمك كان معلقا
اكرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل
التطليق جزاء دخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط ☼ ولا معنى لقولهم انت
طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا لحكمه وهو
وقوع الطلاق كشرط الخيار فى البيع ☼ لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل
التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة
قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم
تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سببا للطلاق
قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم
المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سببا لوجوب الزكوة فكذلك النصاب لكماله فى ملك
كافر لا يكون سببا ايضا ☼ ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل
كالقنديل المعلق لا يكون واصلا الى الارض ☼ ولان الاتصال الشرعى يعرف تأثيره ولم يثبت
شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلا واعتبر هذا بالاتصال الحسى فان فعل النجار

مالم يؤثر فى المحل وهو الخشب لا ينعقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار ☼ واذا لم يتصل الى
المحل لم يصير قوله انت طالق علة ☼ وكان ينبغى ان يلغو لما لم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية
انت طالق الان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه
كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر
فى المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا بان قال انت طالق
ان شاء الله ☼ قال الشيخ ابو المعين لو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك
الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد ☼ ونظيره من الحسيات الرمى فان نفسه ليس بقتل
ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمى ترس منع الرمى
من انعقاده علة للعقل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا
ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار
ذلك الكلام تنجيزا فى هذه الحالة ☼ فان قيل الصحيح اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز فى هذه الحالة لم يقع ☼ قلنا انما يصير ذلك الكلام
المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون
لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل فى حقه ايضا واذا ثبت انه
بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف
يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم فى ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط
فيراعى وجود المحل فى ذلك الوقت كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله ☼ فان قيل اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار حتى
طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق العبد ☼ قلنا انما
لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن تطليق بكلام
مستانف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو
جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدى حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد
وان صار قتلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره فى المستقبل ويقدر على الامتناع
عنه ان شاء فكذا هذا ﴿ قوله ﴾ فبقى غير مضاف اليه اى غير متصل بالمحل ☼ الا ترى
توضيح لقوله لا ينعقد سببا يعنى السبب مايكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتقررا عند ثبوته
والسبب المعلق اى الكلام المعلق بالشرط الذى يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض
الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا ☼ وهذا لانه جعل
جزاء للشرط لينعقد يمينا اذ الشرط والجزاء يمين على ماعرف وقصده من هذا التصرف
تحقيق موجبه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضمان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء
ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفى تحقيقه اعدام موجب
ماعلق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه

فبقى غير مضاف اليه
وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد سببا الا ترى
ان السبب مايكون طريقا
والسبب المعلق يمين عقدت
على البر والعقد على البر ليس
بطريق الى الكفارة لانه
لا يجب الا بالحنث وهو نقض
العقد فكان بينهما تناف
فلا يصلح سببا وتبين ان
الشرط ليس بمعنى الاجل
لان هذا داخل على السبب
الموجب فمنعه عن اتصاله
بمحله فصار كقوله انت منى
لم يتصل بقوله حر لم يعمل
فصار الحكم معدوما بعد
الشرط بالعدم الاصلى كما كان
قبل اليمين

فلايكون سببا قبل وجود الشرط ☼ وبماذكرنا يتبين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة لثبوت
الحكم بالايجاب فى وقته فان قوله انت حر غدا الوقوع الحرية فيه لايمنع الحرية فيتحقق السبب
لوجوده حقيقة وعدم مايمنعه عن السببية لان الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع والزمان
من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقيقا للسببية والتعليق مانعا
عنها ☼ ولهذا ذكر فى نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا
فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله على ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجئ الغد لايجوز
لوجود السبب فى الاضافة وعدمه فى التعليق ☼ والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة
لانها لاتجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف
يكون مفضية الى ماهى عنه ☼ وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر
يعنى كما ان اليمين لاتصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لاتصلح سببا لها ايضا لانها لاتبقى
مع الحنث لان الحنث ينافى اليمين لانه نقض اليمين ومانقض العقد ينافيه لامحالة واذالم يبق
اليمين عند الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة لاتصلح ان تكون سببا لها قبل الحنث لان من
اوصاف السبب ان يتصور تقرره عند وجود المسبب ☼ فان قيل هذا خلاف النص
والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عزاسمه ذلك كفارة ايمانكم ويقال
فى العرف ايضا ☼ كفارة اليمين والاضافة دليل السببية ☼ والدليل عليه ان الصبى او المجنون
لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث
تلزمه الكفارة وكذا فى اليمين بالطلاق فلما شرطت اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لاعند
الحنث علم ان السبب هو اليمين ☼ وقولكم اليمين لاتصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه
يتوصل بها الى الكفارة فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث
لابنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة
لانه يفضى الى القتل بواسطة ☼ قلنا نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول
هى سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين
لاالى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغرى رحمه الله ☼ ونظيره الصوم والاحرام فانها
يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق
الانقلاب ☼ وذكر فى الاسرار انا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا
عن البر لااصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايجاب الاصل لاللبقاء
والخلف يخلفه فى البقاء ☼ الاترى ان ملك الثمن لايثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع
بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر ☼ وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق فاما اشترط
الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب
الملزمة لايصح الامن الاهل ☼ فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه ☼ واما قوله
يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلامعنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

لابد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح يفضى الى الالم والالم يفضى
الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ماذكرنا فكيف يكون اليمين مفضية الى الحكم كذا
فى طريقة الامام البرغرى ☼ وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعنى تبين ان التعليق ليس
كالتأجيل فان التأجيل لايمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم فى الدين
والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لايمنع ثبوت الدين فى الذمة ولاثبوت الملك
فى المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء
الواجب ☼ واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لايتم السبب ولايتصور
ثبوت الحكم قبل تمام السبب ☼ داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار
الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده ☼ بالعدم الاصلى اى العدم
لعدم الدليل الموجب للحكم لالمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع
قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق والا فلا ☼ ففى قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا الاية قدقام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى واحل لكم ماوراء
ذلكم فانكحوا ماطاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم فيجب القول به اذلم يعارضه
التعليق بالشرط ☼ وفى مثل قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ☼ فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا ☼ فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط
قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت ﴿ قوله ﴾ وهذا اى ماذكرنا من تعليق الطلاق
واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع
لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهى لاتحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو
حرام وفى جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لايجوز البيع مع خيار الشرط الا
ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر
الضرورة وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على
السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على
الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ فى الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتأخر عنه والحكم
مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر وفيه تحصيل
المقصود ايضا ☼ وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه
وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لايمكن فسخه بدون رضاء صاحبه لانه من
العقود اللازمة فلايحصل المقصود لصاحب الخيار ☼ فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن
تدارك نزول السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليمكنه فسخه بدون رضا
صاحبه فيحصل مقصوده ☼ والضمير فى به راجع الى الطريق الثانى ☼ وقوله بان يجعل
بدل من به ☼ والباء فى بادنى متعلقة بيجعل اى يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على
الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم بادنى الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع بخيار
الشرط لان الخيار ثمة
داخل على الحكم دون
السبب حقيقة وحكما اما
الحقيقة فلان البيع لايحتمل
الخطر وانما يثبت الخيار
بخلاف القياس نظرا فلو
دخل على السبب لتعلق
حكمه لامحالة ولو دخل
على الحكم لنزل سببه وهو
مما يحتمل الفسخ فيصلح
التدارك به بان يصير غير لازم
بادنى الخطرين فكان اولى
واما هذا فيحتمل الخطر
فوجب القول بكمال التعليق
فى هذا الباب واما الحكم
فان من حلف لايبيع فباع
بشرط الخيار حنث

ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا بطلت العلقة صار ذلك الايجاب علة كأنه ابتداء ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك به

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى مانحن بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا فى المغرب ※ فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذلو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شئ اذا لنقصان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا فوجب القول بكمال التعليق ※ وقيل فى الفرق بين شرط الخيار و سائر التعليقات ان ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على ان اذهى المستعملة فيه فيقال بعتك على انى بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التلعيق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لايوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك خيار الحكم فى الشرع (قوله) ولو حلف لايطلق فحلف بالطلاق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث يعنى قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر فى الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع ※ وذكر فى الملخص ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شئ فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ تطليقتان فثبت ان مذهبه مثل مذهبنا فى هذه المسئلة ※ واما مسئلة البيع فلا اعرف مذهبه فيها وظفرت بها فى كتبهم صريحا فان كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر فى الوسيط للغزالى ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولايؤثر فى تأخير الملك فى قول بل يثبت الملك للمشترى لان البيع سبب الملك ولايقطع الحكم عن سببه الا لضرورة ولاضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا المقصود بنفى اللزوم فلا حاجة الى نفى الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالزام وكان تفريعا على المذهب ※ واذا بطلت العلقة اى التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتدآء يعنى يصير علة فى الحال مقتصرة عليها وهو معنى قول المشايخ المعلق بالشرط كالملفوظ به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير كالملفوظ لدا الشرط (قوله) ولهذا اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

و لهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة وهو كالكفارة بالصوم وفرقه باطل لانا قد بينا ان حق الله فى المالى فعل الاداء لا عين المال انما يقصد عين المال فى حقوق العباد واما فى حقوق الله تعالى فلا لان العبادة فعل لامال وانما المال آلته

الطلاق و العتاق بالملك لان المعلق قبل و جود الشرط يمين و محل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك فى المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك فى المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لااثر له فى اثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذى نتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى ※ فان قيل جميع ماذكرتم يبطل بماروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الابزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاطلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لايقبل التأويل ※ قلنا ان صح الحديث فمن يقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهرى وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لاطلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هى طالق ثلاثا فتحرم عليه فقال عليه السلام لاطلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعى وعامر الشعبى وسالم بن عبدالله ولا يجوزان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف نص لايحتمل التأويل اويتوهم انه لم يبلغ كافتهم اولم يحتج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر فى الاسرار (قوله) ولهذا اى ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب مالم يصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا كبعض النذر والاداء قبل السبب لايجوز ※ وكذا لايجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فمنع اليمين عن كونها سببا فى الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لايتصور الاداء كما لايتصور قبل اليمين وكما لايتصور تعجيل الصوم قبل الحنث ※ وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد ينفصل عن نفس الوجوب فى البدنى ايضا فان المسافر اذا صام فى رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الادآء الى مابعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب ※ وهذا لانا قد بينا يعنى فى المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال و منافع البدن آلتان يتادى الواجب بها فكما ان فى البدنى مع تعلق وجوب الادآء بالشرط لايكون السبب تاما فكذلك فى المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لافعل لان المقصود حصول ماينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء ※ وانما يجب الفعل بطريق التبع وفى الاجير المشترك وجوب الفعل

بطريق التبع والمستحق هو مايحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا اومقصورا ۞ فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى وفى هذا المال والنذر سوآء ۞ ولايقال لوكان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة ۞ لانانقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لايحصل بفعل النائب فلذلك لم يتاد بفعله ۞ وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لايوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره ومن لم يستطع منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لايوجب نفى الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل ۞ وهكذا نقول فى قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه فان ذلك لايوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط حتى لوكان قال له اولا اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار جازله ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولايجعل الثانى نهيا عن الاول حتى لوعزله عن احدهما بقى له الاخر ۞ فان قيل لاخلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذاكان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذلايجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا فى الحال ومتعلقا بشرط منتظر ۞ قلنا حل الوطئ ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح فى الايات التى ليست فيها هذا الشرط الزايد ومتعلق به وبهذا الشرط فى هذه الاية وانمايتحقق مادعى من التضاد فيماهو موجود فامافيما هو متعلق فلالانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده ۞ الاترى ان من قال لعبده اذا جآء يوم الخميس فانت حرثم قال اذاجآء يوم الجمعة فانت حر كان الثانى صحيحا وان كان مجئ يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لواخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى ۞ فان قيل مع هذا لايجوز ان يكون الشئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدى الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط فى سائر الايات وهو بعض الشرط فى هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط ۞ قلنا انما لايجوز هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الاترى انه لوقال لعبده انت حران اكلت ثم قال انت حران اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط فى التعليق الثانى حتى لوباعه فاكل فى غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط فى التعليق الثانى وهو ملكه (قوله) قال زفر رحمه الله الى اخره ۞ يعنى بنى زفر مذهبه فى ان تنجيز الثلاث لايبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا اودونه على هذا الاصل فقال لمابطل الايجاب اى بالتعليق يعنى لم ينعقد سببا فى الحال لعدم وصوله الى المحل ۞ لم يشترط قيام المحل اى بقاؤه

قال زفر ولمابطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه فاذاحلف بالطلاق الثلث ثم طلقها ثلاثالم يبطل اليمين وكذلك العتق وانما شرط قيام الملك لان حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيح بالحال فاذا وقع الترجيح بالملك فى الحال صارزوال الحل فى المستقبل من حيث انه لاينافى وجوده عندوجود الشرط لامحالة وزوال الملك فى المستقبل سواء الاترى ان التعليق بالنكاح يجوز وان كان الحل للحال معدوما فلوكان التعليق يتصل بالمحل لماصح تعليق الطلاق فى حق المطلقة ثلاثا بنكاحها

۞ لبقائه اى بقاء الايجاب المعلق يعنى التعليق لان اشتراطه لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لايبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعتقه اوابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لايبطل بزوال المحلية ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان يزوجت تزوج اخر ثم عادت الى الاول ۞ وكذلك العتق اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لايبطل بالتنجيز حتى لوقال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لوارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندنا ۞ وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال لمالم يشترط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها ينبغى ان لايشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله لاجنبية اوللمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فعرفنا انه لايستغنى عن المحل فبفواته يبطل ۞ فقال انماشرط الملك فى الابتداء لانعقاد هذا الكلام يمينا لالحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزآء فى مقابلته فلابد من ان يكون الجزآء غالب الوجود اومتحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزآء وتظهر فائدة اليمين وبين ان لايوجد فيها الملك فلايلزمه الجزاء فتخلوا اليمين عن الفائدة فشرط الملك فى الابتدآء ليترجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فى كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانعقاد اليمين لالحاجة الايجاب الى المحل حتى لوكان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لايشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنبية اوللمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانعقد اليمين ۞ فاذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانعقد اليمين صار زوال الحل فى المستقبل بايقاع الثلاث وزوال الملك بالابانة بمادون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لاينافى وجوده عند الشرط لامحالة اذيحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا ۞ وقوله الاترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها ولوكان للتعليق اتصال بالمحل لماصح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية (قوله) وطريق اصحابنا لايصح الى اخره ۞ لعلمائنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقتان ۞ احدهما ان اليمين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا اوحماما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لاتنعقد الابهما بل افتقارها الى الجزآء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزآء لابالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لايصح الا ان يثبت للمعلق ضرب اتصال بمحله ليشترط قيام محله واما قيام هذا الملك فلم يتعين

الجزآء كان اولى وههنا قدفات الجزآء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن فى ملكه الاثلاث تطليقات وقد استوفاها كلها فبطل الجزآء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا فقدذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او ثنتين وانقضت عدتها حيث لاتبطل به اليمين لانه لمالم يستوف الجزآء بتمامه كان الباقى مملوكاله الا انه لايقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لايمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبى لايملك التصرفات وان كان الملك ثابتاله ❊ والثانى ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فاتت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق لم تبق اليمين بالطلاق ببطلان محلها كما اذا فاتت برضاع او مصاهرة ❊ وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا فى الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا و العرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك فى الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبق اليمين ❊ فحاصل الطريق الاول تعيين طلقات هذا الملك للجزآء وبناء بطلان اليمين على فواتها ❊ وخلاصة الطريق الثانى اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منتقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله ولو تعين طلقات ذلك الملك ينبغى ان تقع واحدة لانه لم تبق من الجزآء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال ان كلمت زيدا فانتم احرار فاعتق عبدين منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لايعتق الا العبد الذى كان فى ملكه وقت اليمين والطريق الثانى لايتم الا بان يثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثانى وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول ❊ فقال وطريق واصحابنا لايصح يعنى الطريق الاول والثانى جميعا ❊ الا ان يثبت للمعلق نوع اتصال بمحله فحينئذ يصح الطريق الثانى وبعد ما ثبت ذلك يشترط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية فى باب النكاح ❊ ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اى للجزاء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد ❊ لما بينا انه اى المعلق ليس بتصرف فى الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده سببا ❊ ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها والتعليل داخل فى النفى ولهذا صح التعليق بالملك ❊ والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لالان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس بتصرف
فى الطلاق ليصح باعتبار
الملك

تطليقات ذلك الملك ❊ وفى بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى اخره ومعناه تحقيق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اليمين بالاول يبطل ولا يبطل بالثانى لانه لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينعقد سببا حقيقة لابد من بقاء المحل وذلك ببقاء حل النكاح فاما قيام هذا الملك فى المحل اى الملك القائم حالة التعليق فيه ❊ فلم يتعين اى لم يشترط لبقاء التعليق صحيحا ❊ لان التعليق ليس بتصرف فى الطلاق بالايقاع ولا المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغى ان لايشترط الملك الا حال وجود الشرط الا انه شرط فى الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره ❊ والطريق فى ذلك اى فى اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل وافتقاره اليه ❊ ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب اى الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان اليمين تعقد للبر ولابد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو تاكيد جانب المحلوف عليه ❊ فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اى موجبه الاصلى لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا به يثبت للمعلق فى الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابرآء والرهن والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب فى ماله حال قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان تملكه من وقت الغصب ولو لم يعتبر هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الضمان لامن وقت الغصب ❊ وذكر فى الجامع ولو اقر ان هذا الالف فى يدى غصب غصبته منك فقال المقر له لا بل لى عليك الف درهم من ثمن بيع قدقبضته فانه يقضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينا واختلفا فى سببه وذلك لايمنع من صحة الاقرار ❊ وقال الشيخ فى شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال هذا الالف وديعة لك عندى فقال المقر له لا ولكن لى عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك لاشئ للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع ❊ ولما ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة الثبوت وشبهة الشئ لاتستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح لاتثبت فى غير المحل وشبهة البيع لاتثبت فى غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف المدلول لمانع وقط لايدل دليل على مدلول فى غير المحل الا ترى انه لايمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق فى البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتدآء والبقاء فيه سواء ❊ وذكر الشيخ فى بعض مصنفاته من اصول الفقه فى اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التحرز عن لزوم الجزآء فمن حيث انه واجب

والطريق فى ذلك ان تعليق
الطلاق له شبه بالايجاب
وبيانه ان اليمين تعقد
للبر ولابد من كون
البر مضمونا ليصير واجب
الرعاية فاذا حلف بالطلاق
كان البر هو الاصل وهو
مضمون بالطلاق كالمغصوب
يلزمه رده ويكون مضمونا
بالقيمة فيثبت شبهة وجوب
القيمة فكذلك ههنا تثبت
شبهة وجوب الطلاق وقدر
ما يجب لا يستغنى عن محله فاما
تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق
بما هو علة ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عرضية الوجود للجزآء واذا ثبتت عرضية الوجود للجزاء ثبتت عرضية الوجود لسببه حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية السبب لابدلها من محل تبقى فيه كما لابد لهامن محل تنعقد فيه لان شبهة الشئ لاتثبت فيما لاتثبت حقيقة ذلك الشئ كشبهة النكاح لاتثبت فى المحارم عندهما وانما لانشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم نشترط الملك وفى الابتداء شرطناه لما ذكرنا ❊ ثم لزم على ماذكر من ثبوت شبهة الايجاب فى التعليق واشتراط المحلية لها تعليق الطلاق بالنكاح فى المطلقة ثلاثا فانه صحيح وان لم تبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك ❊ وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب متى علق بحقيقة العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة والشبهة لاتماثل الحقيقة ❊ ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التى هى الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهى النسيئة بشبهة العلة وهى احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لاتثبت الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يمينا مجردة فتعلقت بذمة الحالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق ❊ ولايقال لانسلم ان تعليق الشئ بعلته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقتك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطليق علة للطلاق ❊ لانا نقول الطلاق متعدد والتطليق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة فلايلزم من تعليق الطلاق بالتطليق تعليق الشئ بعلته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذى هو موجب هذا التطليق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا طلقة واحدة ولكن لايصدقه القاضى ❊ بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانها ليست بمتعددة ❊ وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة لملك جميع الطلقات فيكون تعليقا بالعلة اوبشبهتها لا محالة ❊ فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة اى شبهة الثبوت ❊ مستحقا به اى ساقطا بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم تبق ❊ بهذه المعارضة اى بمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة ❊ واعترض عليه بانا قد سلمنا ان فى التعليق شبهة الثبوت فى الحال وان الشبهة ليفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لانسلم ان فى بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين له تعلق بذمة الحالف وهى محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على مازعمتم له تعلق بالمرأة فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقى اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما قلتم

فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به

فى التعليق بالنكاح فى المطلقة ثلاثا بل هذا اولى لانه لما صح ابتدآء بدون تعلق له بالمرأة لان يبقى بدون ذلك كان اولى ❊ واجاب الامام البرغرى رحمه الله عنه فقال صحة اليمين فى تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل فى المستقبل فان النكاح لايوجد الا فى المرأة المحللة وذلك لم تفت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم فى الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضة الطلاق باعتبار قيام الملك والحل فى الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فتبطل اليمين ❊ ووجه اخر انا انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء فى الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليلتحق بالمتيقن به فجعل كأنه واقع فى الحال وفى تعليق الطلاق بالنكاح لاحاجة الى هذا النوع من التأكيد للتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا فى تلك الحالة لامحالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اى ساقطا لعدم الحاجة اليها ❊ فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اى بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعليقا بما له حكم العلة ❊ وذكر فى بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك فى الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهى المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لامحالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو اولى بالصحة لان فى حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمى فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التى ذكرناها فى المتنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وماذكرنا من الشبهة فى حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطليق فيه ممكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعنى تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهى ان لتعليق الطلاق شبها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعنى به ان البر مضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط ❊ واعترض على ماذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت على كظهر امى او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يتنجز الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرمانى رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل فى التحقيق وهو منعه عن الوطئ والمحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قايما من غير تجدد نزل ❊ واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات الحل لايبقى الظهار لفوات محله وانما اثره فى منع الزوج عن الوطئ

فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلاث منصوصة فى كتاب الطلاق وفى الجامع ايضا نص فى نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة
المحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار فى غير الملك لا يتصور وان كان
المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفى غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فعمله
فى ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا تبقى اليمين بالطلاق ۞ فاما
الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه ينعقد فى غير الملك فلا يبطل بعدم الملك
۞ والايلاء المنجز على الخلاف ايضا ۞ واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق
طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل المحلية ۞ وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها
بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق ۞ واجيب عن الاول
بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها
فى العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما
ولما بقيت المحلية بقيت اليمين ۞ وعن الثانى بان العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك
ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق اخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد فى
الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولده فان ملكها صارت ام ولده الآن لقيام
النسب فى الحال ۞ ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره ۞ انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا لما
عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ
لا وجه الى ذلك لانها منصوصة فى كتاب الطلاق وفى ايمان الجامع نص فى نظيره اى نظير
المذكور وهو ما اذا قال لحرة ان ارتددت فسبيت فملكتك فانت حرة ثم كان كذلك فملكها
عتقت ۞ قال الشيخ فى شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان ايجاب التحرير باليمين
لا يبقى بعد العتق وقد صح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص وقد ذكرنا نظيره قبل هذا فى الطلاق
اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص فى هذا كذا
فى ايمان الجامع فى باب الحنث فى ملك العبد والمكاتب ﴿ قوله ﴾ وابعد من هذه الجملة
الى اخره ۞ يعنى حمل المطلق فى المقيد كما قال الشافعى ابعد من الصواب من الجملة التى سبق
تقريرها لان فيه اضافة النفى الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ
فيه من وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفى الى الموجب فلهذا كان
ابعد من الصواب ۞ والمطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات
۞ والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايع فى جنسه مثل
رجل ورقبة ۞ فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شايعة لتعينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا
لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين ۞ ويخرج منه ايضا النكرة
فى سياق النفى والنكرة المستغرقة فى سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها اذ المستغرق
لا يكون شايعا فى جنسه ۞ والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت

وابعد من هذه الجملة ماقال
الشافعى رحمه الله من حمل
المطلق على المقيد فى حادثة
واحدة بطريق الدلالة
لان الشئ الواحد لا يكون
مطلقا ومقيدا مع ذلك

۞ وذكر فى اصول الفقه للامام الرازى ان كل شئ له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه
عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه
انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم
ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هى من غير ان
تكون فيه دلالة على شئ من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق
هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعين قيدان زائدان على الماهية
۞ ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوه ۞ اما ان يكون ورودهما فى سبب حكم فى حادثة
او شرطه مثل نصى صدقة الفطر على ماسيأتى ۞ او فى حكم واحد فى حادثة واحدة اثباتا
كما لو قيل فى الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة ۞ او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا
لا تعتق مدبرا كافرا ۞ او فى حكمين فى حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل
المسيس واطلاق اطعامه عن ذلك ۞ او فى حكمين فى حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع فى
كفارة القتل واطلاق الاطعام فى كفارة الظهار ۞ او فى حكم واحد فى حادثتين كاطلاق
الرقبة فى كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان فى كفارة القتل فهذه ستة اقسام ۞ واتفق
الاصوليون على انه لا حمل فى القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة فى الجمع بينهما
۞ وذكر بعض اصحاب الشافعى الحمل فى القسم الرابع ۞ واتفق اصحابنا واصحاب
الشافعى على وجوب حمل المطلق على المقيد فى القسم الثانى ۞ واختلفوا فى القسم الاول
والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى الحمل واجب فى القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه ۞ وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه ۞ واتفق اصحابنا فى القسم الاخير
على ان لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعى يجب الحمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه
من باب المحذوف الذى سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات
۞ وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرايطه وهذا هو الصحيح
عندهم ۞ هذا حاصل ماذكر فى عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعى ۞ وتبين بهذا ان المراد
ان استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد فى حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق فى السبب
او الشرط لامكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما تبين فى اخر
هذا الفصل ۞ واستدل من اوجب الحمل فى حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق فى
السبب والشرط او فى الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد فى شئ
واحد اذا لم يكونا فى حكمين والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافى فلا بد من
ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه ۞ والمطلق ساكت عن القيد اى لا يدل عليه ولا
ينفيه ۞ والمقيد ناطق به اى يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت والمقيد
ناطق فكان اولى كما قيل
فى قوله عليه السلام فى خمس
من الابل شاة

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه ☼ ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بيانا للمطلق على ماهو المختار لانسخا فيثبت الحكم مقيدا بهما ☼ كما قيل فى نصوص الزكوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة ☼ وكما قيل فى نصوص العدالة فان النصوص المطلقة عن صفة العدالة فى الشهادات مثل قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء ☼ وقوله عليه السلام لانكاح الابشهود محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم ممن ترضون من الشهداء ☼ وقوله عليه السلام لانكاح الابولى وشاهدى عدل ☼ وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانااى الاطلاق والقيدفى حادثتين فى حكم واحد ☼ مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان ☼ وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة ☼ فكذلك ايضا اى يحمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند اخرين ☼ واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد فى كل موضع اكتفاء بذكره فى موضع كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اى والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر☼نحن بماعندناوانت بما☼عندك راض والرأى مختلف ☼ اى نحن بما عندنا راضون ☼ وبان القرأن كله كالكلمة الواحدة فى وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان فى كفارة القتل لزم فى الظهار كان القيد متصل به ايضا ☼ وهذا كلام ساقط لان الاصل فى كل كلام حمله على ظاهره الاان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لايجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشهى كما لايجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى فى احدهما الاطلاق وفى الاخر التقييد ☼ واما قولهم القرأن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك فى انه لاتناقض فى شئ منه ولا اختلاف فاما فى دلالة عباراته على المعنى فلالانها متعددة ودلالاتها مختلفة ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالته على غيره وثبوت القيد فى الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال ☼ واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله فى الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عندالوجودعلى مامربيانه فلما كان النفى حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بعلة جامعة كمااذاكان النفى منصوصا وكما يتعدى الاثبات ☼ والرقبة فى كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما تعدى تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ☼ ولا يقال هذا تعدية الى مافيه نص بالابطال ☼ لانا قدبينا ان المطلق ساكت عن القيد غيرمتعرض

وكما قيل فى نصوص العدالةواذاكانافى حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات فكذلك ايضا لان قيدالايمان زيادةوصف يجرى مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفى عندعدمه فى المنصوص وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادةالصوم فى القتل فانه لم يلحق به كفارةاليمين والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل وكذلك أعداد الركعات و وظايف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهولايوجب الاالوجود

له بالنفى ولا بالاثبات فصار المحل فى حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفى حمله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلايجوز ☼ ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعى ☼ فقال بخلاف زيادة الصوم فى القتل يعنى صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة فى صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد ☼ وكذا الطعام الثابت فى اليمين لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس ☼ وخص الشيخ طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت فى القتل فى احد قولى الشافعى فانه اذا عجز عن الصوم يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار ☼ قال شمس الائمة فى المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق فى حادثتين يحمل احدهما على الاخر ☼ وكذلك اعداد الركعات يعنى لم تثبت زيادة الركعات الثابتة فى الظهر والعصر والعشاء فى الفجر والمغرب حملا للمطلق عن تلك الزيادة عن المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة ☼ ووظائف الطهارات يعنى وظيفة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم تثبت الزيادة الثابتة فى الغسل فى الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن فى الحدث ☼ وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة فى الوضوء وهى تطهير الاعضاء الاربعة فى التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين فى التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس ☼ واركانها يعنى الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة فى المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية فى الوضوء ☼ ونحو ذلك كالحدود فان جلد المائة الثابت فى الزنا لم يثبت فى القذف بطريق الحمل وكاشتراط الاربعة فى شهود الزنا لايثبت فى غيره من الحدود بطريق الحمل☼لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لايوجب الاالوجود يعنى التفاوت بين هذه الاشياء التى ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلثة ايام واسم الركعتين وثلث واربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولايوجب العدم عند العدم واذالم يثبت العدم به فى المحل المنصوص لايمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال (قوله) وعندنا لايحمل المطلق على المقيد ابدا يعنى لافى حادثتين ولافى حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا تلتفت الى ماتوهم البعض ان المراد منه نفى الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق فى حكم واحد فى حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقدذكر فى التقويم وكذلك الجواب عندنا فى المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده فى الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين ☼ وذكر فى الاسرار ☼ فان قيل انك لاتحمل المطلق على المقيد ☼ قلنا نعم اذاكانا غيرين حكمين اوشرطين اوعلتين فاماالواحد اذا ثبت بوصف فدونه لايكون ثابتا لامحالة ضرورة ☼ وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فى شرح كتاب الصوم انما لايحمل المطلق

وعندنالايحمل مطلق على مقيد ابداً

على المقيد عنـدنا اذا وجد القيد والاطلاق فى سبب الحكم كما فى صدقه الفطر اوفى نوعين
مختلفين من حكم السبب كما فى كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبلية
على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد ❊ فاما اذا وردا فى شئ واحد من
حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما فى حديث الاعرابى قال له النبى صلى الله عليه
وسلم صم شهرين متتابعين وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لايجوز ان
يكون مطلقا ومقيدا ❊ وذكر شمس الائمة رحمه الله فى شرح كتاب الزكوة فى اثناء مسئلة
ان المطلق محمول على المقيد فى هذا الباب لانها فى حادثة واحدة فى حكم واحد ❊ وذكر
فى شرح كتاب الايمان فى اشـتراط التتابع فى صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيـد
فى الحكم وهو الصوم الواجب كفـارة وبين التتابع والتفرق منافاة فى حكم واحد فمن
ضرورة ثبوت صفة التتابع ان لايبقى مطلقا ❊ وذكر فى الميزان واختلف عندنا يعنى فى حمل
المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما فى حادثتين
فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لايحمل سواء كانت الحادثة واحدة اولا الا اذا كان
حكما واحدا والسـبب واحدا ❊ وذكر فى شرح التأويلات فى تفسـير قوله تعالى وما
كان لمؤمن ان يقتـل مؤمنـا الا خطأ ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيهـا نصان مقيد
و مطلق فى الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيـد اذا كان لايعرف التـاريخ لان
الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبـار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد
منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب و الشروط فانه لايحمل المطلق على المقيد ولكن
يعمل بهما لعدم التنافى ❊ و رأيت فى التلخيص فى اصول الفقـه اذا اطلق الحكم ثم ورد
بعينه مقيدا فى موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقييده لان التقييد زيادة لايفيدهـا
الاطلاق كقوله تعالى فى موضع فامسحوا بوجوهكم وايديكم وفى موضع آخر فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منـه وقوله تعالى حرمت عليكم الميتـة والدم وقوله عز اسمـه اودما
مسفوحا ❊ وهكذا ذكر فى عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشـافعى من القواطع
والمسـتصفى والمحصول و غيرها فتبين ان الحمل فى حكم واحد فى حادثة واحـدة واجب
وان معنى قوله ابدا ماذكرنا (قوله) تعالى ياايها الذين امنوا لاتسـألوا عن اشـياء الاية
الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله ان تبدلكم تسؤكم وان تسـألوا عنها حين ينزل
القرأن تبدلكم صفة لاشياء ❊ والمعنى لاتكثروا مسئلة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم
ان افتاكم بها وكلفها اياكم تغمكم وتشق عليكم فتندموا عن السؤال عنها وان تسالوا عن هذه
التكاليف الصعبة فى زمان الوحى وهو ما دام الرسـول بين اظهركم يوحى اليه تبدلكم تلك
التكاليف التى تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها ❊ وقال
امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه
الاستبانة والاستيضاح فنهوا عنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لاتسالوا عن
اشياء ان تبدلكم تسؤكم
فنبه ان العمل بالا طلاق
واجب

(لقوله)

لقوله وان تسالوا عنها الاية ❊ فجعل الجملة الثانية مستأنفة لاصفة لاشياء ❊ ثم ظاهر الاية
دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف فى المطلق مسكوت عنه و السؤال عن
المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفى الرجوع الى المقيد
لتعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله كما ان فى السؤال
ذلك ❊ يوضحه ان النهى ليس عن السؤال عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا
يرد السؤال عما هو مفسر اومحكم فعلم ان النهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع
نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعمقا وذلك لايجوز ❊ والدليل عليه قوله عليه السلام
اتركونى ماتركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسألتهم عن انبيائهم ❊ قال ابن عبـاس
رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اى اطلقوا ما اطلق الله ولاتقيدوا الحرمة فى امهات النساء
بالدخول بالبنات ❊ يقال فرس بهيم اذا كان مطلق اللون اى له لون واحد واتبعوا ما بين
الله من تقييـد حرمة الربائب بالدخول بالامهـات ❊ وهو اى العمـل بالاطلاق قول عامة
الصحابة رضى الله عنهم فى امهات النساء لورودها مطلقة فى قوله عز اسمه وامهات نسائكم
قال عمر رضى الله عنه ام المرأة مبهمة فى كتـاب الله فابهموها اى حال تحريمهـا عن قيد
الدخول الثـابت فى الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم ❊ وما
روى عن على رضى الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنت لثبوت الحرمة فى الام فذلك
ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى المشاركة فى الخبر ❊ ولان المقيد اوجب
الحكم ابتداء يعنى لانسـلم ان المقيد يوجب النفى عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز بفواته
كما قال الشـافعى بل المقيد اوجب الحكم فى محله ابتداء من غير تعرض له بالنفى عند العدم
❊ واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود
المقيد ❊ لا لان النص اى المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انمـا لم تجز فى كفارة القتل لانهـا
لم تشرع كفارة كما لم يجز تحريم النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه او الكفارة فى
نفسـها وقدرها لاتعرف الاشرعا فلايحتاج الى الشرع للانعدام كفارة ❊ كذا فى التقويم
❊ صيغة يعنى عبارة واشارة ❊ ولادلالة لان النفى ضد الاثبات فلايثبت بالدلالة ضد موجب النص
ولا اقتضاء لان اثبات الحكم فى محل بوصف مستغن عن النفى عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز
عند عدم الوصف لايختل الكلام شرعا ولا عرفا ❊ فيصير الاحتجاج به اى بان الاثبات موجب للنفى
فيلزم منه حمل المطلق على المقيد ❊ احتجاجا بلادليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل ❊ ولان
اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فماوراءه يكون احتجاجا بلادليل ❊ بمقتضى
كل نص اى بموجبه ❊ الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اى الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه
معلوم يمكن العمل به ❊ وهو نفى لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتماله كل واحد من الافراد
الداخلة فيه على البدل من غير ترجح للبعض فكان كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فلايجب العمل
به الا بالبيان ❊ والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد البيان وارتفاع

وقال ابن عباس رضى الله
عنهما ابهموا ما ابهم الله
واتبعوا ما بين الله وهو
قول عامة الصحابة رضى الله
عنهم فى امهات النساء ولان
المقيد اوجب الحكم ابتداء
فلم يجز المطلق لانه غير
مشروع لا لان النص نفاه
لما قلنا ان الاثبات لايوجب
نفياً صيغة ولادلالة ولا اقتضاء
فيصير الاحتجاج به احتجاجا
بلادليل وما قلنا عمل بمقتضى
كل نص على ما وضع له
الاطلاق من المطلق معنى
متعين معلوم يمكن العمل به
مثل التقييد فترك الدليل الى
غير الدليل باطل مستحيل

الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الاترى انه لولم يرد المقيد
وجب العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لايترك الاطلاق الذى هو دليل
يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لايجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق
بالاتفاق ۞ وقوله ولانسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط
فيوجب النفى عند العدم ۞ وتحقيقه ان الاصل فى ايجاب النفى عند العدم هو الشرط عند
الشافعى رحمه الله ثم انه الحق الوصف به فى هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى
الشرط على مامر بيانه ۞ فالشيخ رحمه الله منع اولا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال
لانسلم له اى للشافعى ان القيد بمعنى الشرط فى جميع الصور فان القيد فى قوله تعالى من نسائكم
اللاتى دخلتم بهن ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة الينا فلا يكون القيد معرفا
ليجعل شرطا اذ القيد انما جعل فى معنى الشرط اذا كان ماقيد به منكرا لفظا اومعنى كما فى قول
الرجل المرأة التى اتزوجها فهى طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه فى باب الفاظ العموم فاما
اذا كان معرفا كقوله هذه المراة التى اتزوجها فهى طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة
البيان كقوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا واذا كان كذلك لابد له من اقامة الدليل
على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان فى مسئلتنا بمعنى الشرط ۞ ولانا قلنا يعنى ولئن سلمنا
ان هذا القيد بمعنى الشرط فلانسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا لما ذكرنا ۞ بل الحكم الشرعى انما يثبت
بالشرع ابتداء يعنى الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لاعدم شئ يتحقق بناء على عدم
شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته
الى الغير ۞ ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفى فى محله وانه يمكن تعديته
لانسلم له الاستدلال به على غيره يعنى لانسلم انه يثبت النفى فى غير المحل المنصوص استدلالا به
الا اذا ثبتت المماثلة بينهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت فى السبب
والحكم صورة ومعنى ۞ اما المفارقة فى السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل
صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون فى معنى الجناية كالظهار واليمين ۞
ولا يقال لانسلم ان القتل الذى تعلقت به الكفارة وهو القتل خطاء اعظم جناية من الظهار
واليمين ۞ لان عند الخصم الكفارة تتعلق بالقتل العمد كما تتعلق بالخطاء وباليمين الغموس
كما تتعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس ۞ ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل
الخطأ واليمين المعقودة ايضا ۞ واما المفارقة فى الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير
والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
وهذا مفارق للاول ۞ وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة باحد الاشياء الثلاثه ثم
صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا ۞ واما المعنى فلان فى هذين الحكمين ضرب
تيسير فان للطعام مدخلا فى الظهار عند العجز والتخيير ثابت فى الاشياء الثلاثة فى اليمين مع النقل
الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير فى القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولانسلم له ان القيد بمعنى
الشرط الاترى ان قوله من
نسائكم معرف بالاضافة
فلا يكون القيد معرفا
ليجعل شرطا ولانا قلنا ان
الشرط لايوجب نفيا بل
الحكم الشرعى انما يثبت
بالشرع ابتداء فاما العدم
فليس بشرع ولانا ان سلمنا اله
النفى ثابتا بهذا القيد لم يستقم
الاستدلال به على غيره الا اذا
صحت المماثلة وقد جاءت
المفارقة فى السبب وهو
القتل فانه اعظم الكبائر
وفى الحكم صورة ومعنى حتى
وجب فى اليمين التخيير
ودخل الطعام فى الظهار
دون القتل فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لابد له من المماثلة ۞ وذكر فى الاسرار ولا مدخل للقياس فيها يعنى
فى هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا يقاس بعضها على بعض
۞ ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لايجوز عندنا ۞ ولان الحكم مما لايعرف
بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر
وكما لايجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف ۞ ولوجاز ذلك لصارت
الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا ۞ على ان الكفارات وان اتفقت
اسما فهى مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من يمين وظهار وقتل وافطار
والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلفت لم يكن الواجب بها سواء فلم يجز دبعضها
الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر ۞ فالمقاييس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه
الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف فى الاطعام وقدر الصيام ۞ على
ان باب القتل مغلظ قد ظهر ذلك فى انواع الكفارة وفى وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز
قياس ماخفف فيه على ماغلظ لاثبات التغليظ ۞ ولواحتمل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع
من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين
من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل ۞ قال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد
وعندنا لايحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا فى حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين (قوله) فان قال متصل
بقوله اما العدم فليس بشرع يعنى لو قال انا لااعدى العدم الذى زعمت انه ليس بحكم شرعى
بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفى يثبت به فى هذا المحل كما ثبت
فى المنصوص عليه يقال له لئن سلمنا صحة هذه التعدية وثبوت القيد فى المتنازع فيه فذلك لايمنع
من صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز فى المنصوص عليه اعنى كفارة القتل
ليس باعتبار منع القيد عن الجواز ۞ لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض
للنفى لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز
ثابتا فصار الحاصل ان فى المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فيثبت موجبه وبقى ماوراءه
على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعدية القيد ان سلمت لاتصلح
لابطال الاطلاق لان الرأى لايصلح مبطلا للنص بوجه فصار بعد التعدية كانه اجتمع منه مطلق
ومقيد فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به
وبالنص المقيد ايضا ۞ هذا امعنى كلام الشيخ رحمه الله لكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق فى حكم
واحد فى حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لامحالة على مابينا ونبين بعد ۞ فكان الجواب الصحيح
ان هذا الاستدلال او التعدية فاسدة للمفارقة وللمعانى المذكورة فى الاسرار الا ان الشيخ تسامح فيه
لان التعدية لما فسدت لايلزم اجتماع المقيد والمطلق فى التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير
التسليم فتساهل فى جوابه ۞ فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل فى حكم واحد
فى حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا ۞ قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى القيد
الزائد ثم النفى يثبت به قيل له
ان التقييد بوصف الايمان
لايمنع صحة التحرير بالكافرة
لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد
شرع فى المطلق لما اطلق

فيمابعد بخطوط والحكم الواحد لايقبل وصفين متضا دين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه ☼
ويمكن ان يجاب عنه ايضابان مثل هذا الاجتماع لايوجب الحمل فان من شرطه استواءهما فى الدرجة
ولم يوجد الاترى ان الزيادة على النص لاتجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعى
بالدليل الظنى فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبرالواحد فلان لايجوز بالقيد الثا بت بالرأى
الذى هودونه كان اولى ☼ فصارت التعدية لمعدوم هذه اللام تتعلق بالتعدية وهى فى لابطال
للعاقبة ☼ وقوله لابطال مع متعلقه خبر صار اى صارت تعدية الشافعى عدم الجواز الذى
لايصلح حكما شرعيا من المقيد فى كفارة القتل الى المطلق فى كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق اوجواز التحرير بالكا فرة يعنى ادى تلك
التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه ☼ او اللام فى لمعدوم هى الدالة على الغرض اى صارت
تعدية الشافعى وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معدوم لايصلح حكما
شرعيا اى الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لابطال الموجود وهو وصف الاطلاق لا اثبات
المعدى وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية ☼ فكان هذا ابعد عن الصواب مماسبق وهو
اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيماسبق ان وجد العمل بالمسكوت الذى ليس بدليل
فليس فيه ابطال حكم موجود وفيمانحن فيه وجد الامران ☼ وهذا امر ظاهر التناقض اى اعتبار
ماليس بحكم شرعى وتعديته لابطال حكم شرعى امر متناقض لان فيه اعتبار ماوجب اسقاطه
واهداره واهدار ماوجب اعتباره ☼ والسنة المعروفة قوله عليه السلام ليس فى العوامل
والحوامل ولا فى البقر المثيرة صدقة ☼ وماروى على رضى الله عنه وفى البقر فى كل ثلثين تبيع وفى
الاربعين مسنة وليس على العوامل شئ (قوله) وكذلك قيد التتابع فى كفارة القتل
والظهار لم يوجب نفيا اى نفيا للجواز بدونه فى كفارة اليمين يعنى لم يثبت اشتراط التتابع
فى صوم اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود
رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات كما ثبت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة ☼ وقرائته ان لم يثبت قرأنا بقيت خبرا مسندا لان القرآءة
منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشتهرا
وقرائته كانت مشتهرة فى السلف حتى كانت تتعلم فى المكاتب كذا فى الاسرار ☼ قال الغزالى
رحمه الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القران فهو خطاء قطعا لانه وجب على الرسول
تبليغ القرأن الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان لايجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من
القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهباله لدليل قددل عليه واحتمل الخبر وما تردد بين ان يكون
خبرا اولايكون لايجوز العمل به وانما يجوز العمل بمايصرح الراوى بسماعه ☼ قلت هذا
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحيامتلوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه
وحيامتلوا لعدم شرطه وهو التواتر يبقى كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقولا عنه
فكان بمنزلة خبر رواه عنه ☼ وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة

فصارت التعدية لمعدوم
لايصلح حكما شرعيا فكان
هذا ابعد مما سبق وهذا
امر ظاهر التناقض فاماقيد
الاسامة فلم يوجب نفيا عندنا
لكن السنة المعروفة فى
ابطال الزكوة عن العوامل
اوجبت نسخ الاطلاق
وكذلك قيد العدالة لم يوجب
النفى لكن نص الامر بالتثبت
فى نبأ الفاسق اوجب نسخ
الاطلاق وكذلك قيد التتابع
فى كفارة القتل والظهار
لم يوجب نفيا فى كفارة اليمين
بل ثبت زيادة على المطلق
بحديث مشهور وهو قرائة
عبدالله بن مسعود رضى الله
عنه ولا يلزم عليه ماقلنا
فى صدقة

(بقولهم)

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله تعالى على القلوب نسخا
لتلاوته سوى قلب ابن مسعود ابقاء لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة الشيخ والشيخة اذا زانيا
فارجموهما البتة نكالا من الله وبقاء حكمه بهذا الطريق ☼ ثم انكم قدقبلتم خبر عائشة رضى
الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وكان ممايتلى مع ان عايشة
بسبب النظم ايضا فخبر ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولى بالقبول ☼ وكيف يحمل على
انه نقل بناء على اعتقاده اذلايظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه فى
كتاب الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم ☼ ولا
يلزم عليه اى على ماقلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه عدم سقوطه
فى صدقة الفطر فانا عملنا بالحديثين فيها فاوجبناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل
بالقرائتين فى اليمين بل عملنا بالمقيدة وهى قرآءة ابن مسعود حملا للمطلقة عليها ☼ لان النصين
فى كفارة اليمين وردا فى الحكم وهو الصوم الواجب باليمين ☼ وهو فى وجوده اعنى
وجوبه فى نفسه لايقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد
ضدان فلا يجتمعان فى وقت واحد فى شئ واحد ولو عملنا بالنصين يلزمه صوم ستة ايام
ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف الى ما انصرف
اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا
ضرورة ☼ فاما صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والاخر جعل رأس
المسلم سببا ☼ ولا مزاحمة اى لاتنافى فى الاسباب اذيجوز ان يكون لشئ واحد اسباب متعددة
شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك والموت واذا انتفت المزاحمة وجب الجمع ☼ فان قيل
فهلا اوجبتم التتابع فى قضاء رمضان كما اوجب البعض بقرآءة ابى بن كعب رضى الله عنه
فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق فى حكم واحد ☼ قلنا قرآئته شاذة غير
مشهورة وبمثلها لاتثبت الزيادة على النص فاما قرآءة ابن مسعود رضى الله عنه فقد كانت
مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود
وختما من مصحف عثمان رضى الله عنهما والزيادة عندنا يثبت بالخبر المشهور كذا فى المبسوط
☼ فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا
ترى ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد فى صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر
واذا كان كذلك لم يبق فى ذكر المقيد فائدة ☼ قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من
حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد ☼ وفيه فائدة وهى ان يكون
المقيد دليلا على الاستحباب والفضل اوعلى انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك ومتى
امكن العمل بها جميعا واحتمال الفائدة قائم لايجعل النصان نصا واحدا ☼ كيف والحمل
يؤدى الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق معمولا وعدم الحمل لايؤدى الى ابطال
شئ فكان اولى ☼ اليه اشير فى الميزان ☼ فان قيل انكم قدحملتم المطلق على المقيد فى قوله

الفطر ان النبى عليه السلام
قال ادوا عن كل حر وعبد
مطلقا وقال فى حديث اخر
عن كل حر وعبد من
المسلمين وعملنا نحن بهما
بخلاف كفارة اليمين فانا
لم نجمع بين قراة عبدالله بن
مسعود ومن القراءة المعروفة
ليجوز الامران والفرق
بينهما ان النصين فى كفارة
اليمين وردا فى الحكم والحكم
هو الصوم فى وجوده لايقبل
وصفين متضادين فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه وفى
صدقة الفطر دخل النصان
على السبب ولا مزاحمة فى
الاسباب فوجب الجمع

عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا حيث قال ابوحنيفة وابو يوسف رحمهما الله لاتجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقيد فى السبب او الشرط دون الحكم ۞ قلنا ماحملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ماهو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المراد منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لايتصور الاحال قيامها ۞ وقد ترك الشافعى رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بياعات الناس تكون بالقيمة فى الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابا له حال هلاكها دلالة ۞ ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لانا لانسلم ان البياعات بالقيمة فى الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها للحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولوكان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انمايقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب مايؤدى الى الفسخ حال قبول العقد اياه لايكون ايجابا له فى حال لايقبله كذا فى اصول الفقه لابى اليسر ﴿ قوله ﴾ وهذا نظير ماسبق ۞ ادرج الشيخ رحمه الله فى هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسئلة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لايمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله واحل لكم ماوراء ذلكم لان الشئ الواحد لايجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لايبقى موضوعا فى المكان ۞ فقال وهذا اى العمل بالمطلق والمقيد الواردين فى السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ماسبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب النفى عند عدمه جاز ان يكون الشئ الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا ۞ مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة اى بعدم طولها ۞ بقى مرسلا اى مطلقا عن الشرط ۞ مع ذلك اى مع تعلقه بالشرط يعنى جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به ۞ لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعنى وجود الحكم لايجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك لايجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين تامتين ۞ فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ماعلق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده ۞ معلقا اى معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة ۞ وذلك لان العدم الاصلى كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم ۞ فيبقى محتملا للوجود بطريقين

وهذا نظير ماسبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لايوجب النفى فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقى مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل ابتداء وجوده فهو معلق اى معدوم يتعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اى محتمل للوجود قبله والعدم الاصلى كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريقين

وهما الارسال والتعليق كما كان ۞ وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقين واكثر كالملك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها ﴿ قوله ﴾ وقد قال الشافعى ۞ ثم ذكر الشيخ مايرد نقضا على اصل الشافعى ۞ فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليمين غير متتابع فى قول عملا باطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة المطلقة فى اليمين على المقيدة بالايمان فى القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوبه ۞ واعتذر الشافعى عنه بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد فى المقيدات وكان مثله فى القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان فى التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين فى التقييد ۞ احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع ۞ والاخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقى على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع قال ولايجوز تقييده ايضا بقرأة ابن مسعود لفوات الاستواء فى الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والآخر نص قاطع ۞ فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس فى كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولانسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لايجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لعدم شرعيته كما لايجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق ۞ واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الا اصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لايصلح مقيدا لصوم اليمين لانه ليس من جنس الكفارات ليتعدى حكمه اليه بل المطلق فى الكفارة يحمل على المقيد فيها لامكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس فى الكفارة صوم مقيد بالتفرق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحمل كان مناقضا ۞ ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان يحمل على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع فى صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا فى التهذيب ۞ وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع ۞ او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه فى موضعه قال الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفرق ضرورة تخلل ايام لاصوم فيها وهى ايام النحر بمنزلة تخلل الليالى وتخلل ايام الحيض فى صوم كفارة الفطر والقتل ۞ قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر وبعدها فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة قلنا الصوم فى حق المتمتع وجب بدلا والبدل انما يجب فى الوقت الذى يجب فيه المبدل هذا هو الاصل فى الابدال الا ان وقت الاصل يوم النحر

وذلك جائز فى كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد قال الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال ان الاصل متعارض لانى وجدت صوم المتعة لايصح الا متفرقة قيل له ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لايجوز لانه لم يشرع لا لان التفريق واجب الا ترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ماذكرناه فى موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

﴿باب العزيمة والرخصة﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه

وصوم العشرة لايتصور اداؤه فيه فلضرورة عدم الامكان جعلة الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله اوبعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفى ايام النحر لماتعذر الاداء فيهافيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفى وقت النحر الذى هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغى ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غيران الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرحمة عليه ۞ ولا يقال ينبغى ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ماذكرنا معقول وذلك غيرمعقول ففوض الى الشرع والله اعلم ۞ ولمافرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب ومايتعلق بها شرع فى بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

﴿ باب العزيمة والرخصة ﴾

۞ اختلفت عبارات الاصوليين فى تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك ۞ فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعى ۞ والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح ۞ واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذالاصل فى الحرة عدم الاستيلاء عليها ۞ وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض فى مال الغير ونفسه ولا يسمى شئ منها رخصة ۞ وقيل العزيمة ماسلم دليله عن المانع والرخصة مالم يسلم عنه ۞ وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ماوسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم ۞ فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخول فى الرخصة فلم ينحصر الاحكام فى القسمين ۞ وعليه يدل كلام القاضى الامام ايضا فانه قال العزيمة مالزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بماشاء ۞ والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا ۞ ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولاشك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان فى القسمين وكذاتفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ماذكر العزيمة ماهو اصل من الاحكام والرخصة ماليس باصل ۞ اوالعزيمة مالم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيمه العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر فى هذا التقسيم ولافى تقسيم الرخصة فكان مشتبها ۞ الا ان يقال احكام منحصرة فى القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة فى العزيمة لوكادة شرعيتها كالنفل اذليس الى العباد رفعها الاان الشيخ لم يذكرها فى تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ماتعلق به الثواب من العزآئم وذلك فى الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تعلق بمصالح

العزيمة فى الاحكام الشرعية اسم لماهواصل منها غيرمتعلق بالعوارض سميت عزيمةلانهامن حيث كانت اصولا كانت فى نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة اسم لمابنى على اعذار العباد وهومايستباح بعذرمع قيام المحرم والاسمان معادايلان على المراد اماالعزم فهو القصدالمتناهى فى التوكيد

الدنيا ۞ وقوله العزيمة اسم لماهو اصل منها اى من الاحكام تمام التعريف ۞ وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لاتقييد ۞ و يدخل فى هذا التعريف مايتعلق بالفعل كالعبادات ومايتعلق بالترك كالحرمات ۞ ويؤيده ماذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض و الواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لالعارض ۞ سميت اى الاحكام الاصلية عزيمة ۞ لانها من حيث كانت اصولا اى مشروعة ابتداء ۞ حقا لصاحب الشرع مفعول له اى كانت فى نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له اوهو مصدر مؤكد لغيره ۞ وهونافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا ۞ وقوله والرخصة اسم لمابنى على اعذار العباد تعريف الرخصة ۞ وقوله وهو مايستباح مع قيام المحرم تفسيرله يعنى اريد بقولى مابنى على اعذار العباد مايستباح بعذر مع قيام المحرم ۞ فقوله مايستباح عام يتناول الفعل والترك ۞ وقوله لعذر احتراز عماابيح لالعذر ونظائره كثيرة ۞ وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقدالرقبة فى الظهار اذلايمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب الاعتاق فى حالة ولوجوب الصيام فى حالة اخرى ۞ واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له ۞ وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهوجمع بين المتضادين وكلاهما فاسد ۞ ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هى مارخص مع قيام المحرم لان الترخيص غيرخارج عن الاباحة فكان فى معنى الاول وزيادة وهى انه استعمل رخص فى حد الرخصة وان امكن تأويله باللغوى دون الاصطلاحى لان اقله استعمال اللفظ المبهم فى التعريف وهو قبيح ۞ واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم الاانه لايؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لاتسمى مباحة فى حقه لعدم المؤاخذة ۞ ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا ۞ وذكر فى الميزان الرخصة اسم لماتغير عن الامر الاصلى الى تخفيف و يسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار ۞ وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ماوسع على المكلف فعله بعذر مع كونه حراما فى حق من لاعذر له اووسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب فى حق غير المعذور ۞ وسوى بين الرخص كلها وقال لايجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبى عليه السلام ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بعزائمه وقال عليه السلام لعمار حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكراه فان عادوا فعد

كيف وفى بعض الرخص يجب تحصيله كما فى تناول الميتة والدم عند الاكراه والمخمصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة للسهولة واليسر وذلك فى سقوط الحظر والعقوبة جميعا * والاسمان معادليلان على المراد اى يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين فى الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم يمينا * لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعى رحمه الله لايكون يمينا لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكنا نقول العزم لغة اقصى مايراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * وعن ابى بكر رضى الله عنه انه قال لامراته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لاتصومى اليوم الذى مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه حنثا فعرفت العزم يمينا فان عرفته لغة فقولها حجة وان عرفته شرعا فكذلك كذا فى الاسرار * وفى الصحاح عزمت عليه اى اقسمت عليه ﴿ قوله ﴾ تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اى فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الحزم والراى الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانتفاء الوهن وشبهته فى طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة * وابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الجب والسجن * وايوب على الضر * وقيل هم اصحاب الشرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من للتبعيض * وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكمال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح اليه اشير فى التيسير وغيره * والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى اخره * يدخل فى هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج * وسنة اونفل ان كان دونه كترك ماقيل فيه لابأس به * ويؤيده ماذكر شمس الائمة الواجب مايكون لازم الاداء شرعا اوواجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة * وذكر فى بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لايخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه اوجانب الترك اولا هذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض * اولايكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * اولا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واظب عليه النبى عليه السلام وهو السنة المشهورة اولايكون وهو النفل والتطوع والمندوب * واما الثانى فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام * اولا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو المباح اذليس فى ادائه ثواب ولا فى تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لاتخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض * والثانى لايخلو من ان

حتى صار العزم يمينا وقال الله تعالى ولم نجد له عزما اى لم يكن له قصد مؤكد فى العصيان وقال جل ذكره كما صبر اولو العزم من الرسل واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة • وواجب • وسنة • ونفل • فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة فى انفسها اما الفرض فمعناه التقدير والقطع فى اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعاً والفرائض فى الشرع مقدرة لاتحتمل زيادة ولا نقصانا اى مقطوعة ثبتت بدليل لاشبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف فى التقدير والتناهى يسر ويشير الى شده المحافظة والرعاية

يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب * والثانى لايخلو من ان يستحق بترك الملامة اولا والاول هو السنة والثانى النفل * ويدخل فى القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزايم * فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء فى الشريعة من غير نظر الى اعذار العباد فكانت من العزايم وان كانت متفاوتة فى انفسها * وكانه اشار الى رد قول من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزايم لانها شرعت جبر النقصان فى اداء ماهو عزيمة من الفرائض اوقطعا لطمع الشيطان فى منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما رغبوا فى اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم فى اداء الفرائض بالطريق الاولى فقال هذه الاقسام الاربعة سواء فى انها شرعت ابتداء لابناء على اعذار العباد فكانت عزايم لوكادة شرعيتها وان تفاوتت فى ذواتها الاترى ان النفل مشروع ابتداء لايحتمل التغير بعارض يكون من العباد فكان عزيمة كالفرض وماذكروا مقصود الاداء وليس كلامنا فيه * والفرائض اى المفروضات فى الشرع مقدرة يعنى روعى فيها كلا المعنيين فهى مقدرة لاتحتمل زيادة ولانقصانا * مقطوعة عمايغايرها من جنسها المشروع كذا فى الميزان * اومقطوعة عن احتمال ان لاتكون ثابتة لانها ثبتت بدليل لاشبهة فيه * فصار الفرض اسما لمقدر ثابت بدليل قطعى مثل الايمان فانه مقدر بتصديق ماجاء من عند الله حتى لو نقص شيئا منه اوزاد لايجوز فانه لوقال انا اومن بماجاء من عندالله وبماجاء من عندغير الله لايكون مؤمنا * وسميت مكتوبة لانها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ماليس بمقدر ولله تعالى ان يامر عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف واليسر وكانه تعالى لما اوجبه علينا جعله مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤدى لامحالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الاترى انه تعالى كيف اعقب قوله كتب عليكم الصيام بقوله جل اسمه لعلكم تتقون اياما معدودات منبها على التخفيف بايراد جمعى القلة وهما الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة المحافظة على الاداء (قوله) اخذ من الوجوب وهو السقوط * فسر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور فى كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط مع الهدة والوجيب الاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علما اى فى اثبات العلم اليقينى هو ساقط فى نفسه ملحق بالمعدوم وان كان فى ايجاب العمل ثابتاً موجوداً * هو الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطا فى حق العلم وصف مختص به لايوجد ذلك فى الفرض يعنى سقط عنه احد نوعى ماتعلق بالفرض وهو العلم وبقى العمل لازما به فسمى بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض * اوسمى به لانه لما لم يفد العلم اليقينى صار كالساقط على المكلف بدون اختياره * لاكما يحمل اى يتحمل يعنى لايكون مثل الذى

واما الواجب فانما اخذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها ومعنى السقوط انه ساقط علماً هو الوصف الخاص فسمى به اولما لم يفد العلم صار كالساقط عليه لاكما يحمل ويحتمل ان يؤخذ من الوجبة وهو الاضطراب سمى به لاضطرابه وهو فى الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة فى الطواف وصدقة

يتحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يتحمل عن اختيار وشرح صدر ❋ قال الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحدا من غلمانه بحمل شئ الى موضع فتحمله فلما غاب عن بصره واخذ فى الطريق اخبره واحد ان الامير قدامر بحمل هذا الشى الاخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره فتحمله ايضا كان المأمور فى تحمل الاول مختارا طايعاً وفى تحمل الثانى بمنزلة المدفوع اليه كانه سقط عليه من غير رضاه واختياره (قوله) والسنة كذا السنة لغة الطريقة مرضية كانت اوغير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان المار ينصب ويجرى فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر ❋ وسالت باعناق المطى الاباطح ❋ وهو اى لفظ السنة فى الشريعة اسم للطريق المسلوك فى الدين يعنى من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه فى بيان الحكم سواءسلكه الرسول اوغيره ممن هو علم فى الدين ❋ وذكر فى بعض النسخ لاخلاف فى ان السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين وانما الخلاف فى ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول اواليها والى سنة الصحابى على مانبين بعد بل زيادة على ماشرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل الثواب فى الاخرة وفى المغرب النفل ماينفله الغازى اى يعطاه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه اوقال للسرية مااصبتم فهولكم او ربعه او نصفه ولايخمس وعليه الوفاء به وسمى ولد الولد نافلة لذلك اى لكونه زايدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافد زيادة عليه فكذا النافلة اسم لماشرع زيادة على الفرائض والواجبات ❋ ثم اختلفت العبارات فى حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هوما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله ❋ واعترض عليه بالصلوة فى اول الوقت فانها تقع فرضا ولو تركها لايأثم بتركه حتى لومات قبل آخر الوقت لاشئ عليه ❋ وبصوم رمضان فانه يقع فرضا ولايعاقب على تركه ❋ وبان تارك الفرض قديعفى عنه ولايعاقب ولايخرج الفرض بذلك عن كونه فرضا ❋ وقيل هوما يخاف ان يعاقب على تركه ❋ وقيل هومافيه وعيد لتاركه ❋ ويعترض عليهما بترك الصلوة فى اول الوقت وترك صوم السفر ايضا ❋ والصحيح ماقيل الفرض ماثبت بدليل قطعى واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر ❋ فقوله ماثبت بدليل قطعى يتناول المندوب والمباح اذقد يثبت كل واحد منهما بدليل قطعى ايضا كقوله تعالى وافعلوا الخير ❋ وكلوا واشربوا ❋ واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما ❋ وبقوله مطلقا عمن ترك الصلوة فى اول الوقت على عزم الاداء فى آخره وعن ترك الصوم فى السفر الى خلفه وهو القضاء وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقا فلايستحق الذم به ❋ وبقوله من غير عذر عن المسافر والمريض اذاتركا الصوم وماتا قبل الاقامة والصحة فانهما لايستحقان الذم لان تركهما بعذر ❋ واذابدل لفظ القطعى بالظنى فهو حد الواجب ❋ وحد السنة هو الطريقة المسلوكة فى الدين من غير افتراض ولا وجوب ❋ واماحد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع

الفطر والاضحية والوتر والسنة معناها الطريق والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه وهو معروف الاشتقاق وهو فى الشرع اسم للطريق المسلوك فى الدين والنفل اسم للزيادة فى اللغة حتى سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة بل زيادة على ماشرع له الجهاد وسمى ولد الولد نافلة لذلك

فقيل مافعله خير من تركه فى الشرع ❋ وقيل هو مايمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه ❋ وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا ❋ واحترز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المضيق ❋ وبقوله مطلقا عن الموسع والمخير والكفاية (قوله) واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب اى يجب الاعتقاد بحقيته قطعا ويقينا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به ❋ وهو الاسلام اى الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا ❋ وعملا بالبدن اى يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا وفاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لايكون كافرا لانه ترك ماهو من اركان الشرايع لاماهو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله ❋ ويكفر جاحده اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لاتكفر اهل قبلتك واما لاتكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت رواية وان كان جائز اللغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا ❋ وطائفة قد اكفرونى بحبكم ❋ وطائفة قالوا مسيئ ومذنب ❋ كذا فى المغرب ❋ واما حكم الوجوب اى الواجب فلزومه عملا لاعلما اى يجب اقامته بالبدن ولكن لايجب اعتقاد لزومه لان دليله لايوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقينى ❋ ويفسق تاركه اذا استخف ❋ اذا ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه امان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لايرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولامتاول ❋ ففى القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة ❋ وفى القسم الثانى لايجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض ❋ وفى القسم الاخير يفسق ولايضلل لان العمل به لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل عصياناً وفسقاً هذا هو المذكور فى عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وهو الصحيح ❋ والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لايوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولايوجبه اذا كان متاولا وليس فيه دلالة على التفسيق فى القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على اثبات التضليل فى القسم الاول فيكون معنى ماذكر هنا ويفسق تاركه ويضلل اذا استخف ❋ والمذكور فى التقويم يدل على انه لاتضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا فى القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة فى لزوم العمل والنافلة فى حق الاعتقاد حتى لايجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه انه لايكفر المخالف بتكذيبه ولايفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسقه (قوله) وانكر الشافعى هذا القسم اى انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذى يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بطريق قطعى اوظنى ❋ قال واختلاف طريق الثبوت لايوجب اختلافه فى نفسه فان اختلاف طرق النوافل لايوجب اختلاف حقائقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه فى نفسه من حيث هو حرام ❋ قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان مقطوعا به اومظنونا به ❋ وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظنونا به اومقطوعا به فكان

واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام وعملا بالبدن وهو من اركان الشرايع ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلاعذر واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لاعلما على اليقين لمافى دليله من الشبهة حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد فاما متأولا فلا وانكر الشافعى رحمه الله هذا القسم والحقه بالفرائض فقلنا انكر الاسم فلامعنى له بعد اقامة الدليل على انه يخالف اسم الفريضة وانكر الحكم بطل انكاره ايضا لان الدلائل نوعان مالا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهذا امر لاينكر واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم

تخصيص كل واحد بقسم تحكما ❊ ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا
معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة
بينهما حكما بان قال لاتفاوت بينهما فى لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين
ماثبت بدليل مقطوع به و بين ماثبت بدليل مظنون ظاهر اذثبوت المدلول على حسب
الدليل فتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين ❊ واما قولهم
تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص
الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع
فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فانى يلزم التحكم وسائر
الاسماء الشرعية و العرفية بهذه المثابة ❊ قال الغزالى رحمه الله و اصحاب ابى حنيفة رحمه
الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه و تخصيص اسم الواجب بما
ثبت ظنا ونحن لاننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر فى الاصطلاحات
بعد تفهم المعانى ❊ فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل
وجوب العمل فى الفرض و التفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما
ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى
الواجب ❊ وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى
فاقرؤا ماتيسر من القرأن اوجب قراءة القرأن فى الصلوة اذ المراد منه القرآة فى الصلوة
❊ بالاجماع ❊ و بدليل قوله عز اسمه ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل
وكان قيام ثلث الليل فرضا فانتسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى
فاقرؤا ماتيسر من القرأن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول
الثانى ❊ وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتعين القرآءة فى الصلوة وهذا
النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما
يخرج بقرآءتها ❊ وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب
الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك
بان يجعل قرآءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب
على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتيهما ❊ ولا يقال قد خص من النص مادون الاية
بالاجماع وهو قران حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا ❊ لانا نقول
عدم جواز مادون الاية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لايسمى قرآءة عرفا فلا
يدخل تحت اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ولهذا لايحرم قرأة مادون الاية على الجنب والحايض
لانها لاتسمى قرآءة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الاية
من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف ❊ فمن رد خبر الواحد كما رده
الرافضة و غيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواه بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى
لاشبهة فيه اوجب قراءة
القرآن فى الصلوة وهو قوله
تعالى فاقرؤا ماتيسر من
القرأن وخبر الواحد وفيه
شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغير
الاول بالثانى بل يجب العمل
بالثانى على انه تكميل
لحكم الاول مع قرار الاول
وذلك فيما قلنا وكذلك
الكتاب اوجب الركوع
وخبر الواحد اوجب
التعديل وكذلك الطواف
مع الطهارة فمن رد خبر
الواحد فقد ضل عن سواء
السبيل ومن سواه بالكتاب
والسنة المتواتر فقد اخطاء
فى رفعه عن منزلته ووضع الاعلى
عن منزلته وانما الطريق
المستقيم ما قلنا وكذلك السعى
فى الحج والعمرة وما اشبه
ذلك

المتواترة فى اثبات الفرضية كما فعله اصحاب الظاهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل
الثابت بالكتاب فى العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطاء كما بيناه فى باب احكام الخصوص
❊ وماذكروا ان ثبوت العلم بالكتاب والخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات
التفاوت بينهما لايغنيهم شيأ لانه لابد من ظهوره فى وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت
الدليلين فى ذاتيهما ضعفا و قوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا حد الكتاب الثابت باليقين بان
لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان اوجبنا العمل به ❊ وكذا السعى
فى الحج والعمرة بالجر يعنى السعى بين الصفا والمروة فى الحج و العمرة واجب عندنا وليس بركن
حتى لو تركه رأسا فى حج او عمرة يجبر بالدم ويتم الحج والعمرة وعند الشافعى رحمه الله هو ركن ولا يتم
حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه ان الله تعالى كتب عليكم
السعى فاسعوا ولقوله عليه السلام ماتم الله لامرئ حجة ولا عمرة لا يطوف لهاتين الصفا والمروة
❊ الا انا تمسكنا فى ذلك بقوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا
اللفظ يوجب الاباحة لا الا يجاب الا انا تركنا ظاهره فى حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقى
ماوراءه على ظاهره وعملنا بخبر الواحد فى اثبات الايجاب دون الركنية على ما بينا ❊ وان قرأت
والعمرة بالرفع فمعناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة ❊ وقال الشافعى رحمه الله هى
فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال العمرة
فريضة كفريضة الحج ❊ وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به
الوجوب ❊ وما اشبه ذلك اى المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقرائة التشهد والصلوة
على النبى لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لا من الاركان ❊ ولا يلزم
القعدة الاخيره لانها يثبت باتفاق الاثار انه عليه السلام ماسلم الا بعد القعدة الاخيرة كذا
فى الاسرار ❊ ولان الخبر الموجب لها التحق بيانا بمجمل الكتاب على ما عرف (قوله) وكذلك
تأخير المغرب اى و مثل الوجوب ماذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة
النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ماروى ان اسامة ابن زيد
رضى الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة
يارسول الله فقال الصلوة امامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل
المصلى وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب ❊ فاذا صلى المغرب بعرفات او فى الطريق بعد
غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمهم الله
لا يجب الاعادة وكان مسيأ لانه اداها فى وقتها الثابت بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التأخير
سنة فيكون مسيئا بتركه ❊ ولهما ان وقت المغرب فى هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء مزدلفة
بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او فى غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما فى سائر الصلوات
اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا فى غير المصر او فنائه وكالظهر المؤدى
فى المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل اى لم يفعل اى لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب الى
العشاء بالمزدلفة واجب ثبت
بخبر الواحد واذا صلى فى
الطريق امر بالاعادة عند ابى
حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا
بخبر الواحد فان لم يفعل حتى
طلع الفجر سقطت الاعادة لان
تأخير المغرب انما وجب
الى وقت العشاء قد انتهى
وقت العشاء فانتهى العمل
فلا يبقى الفساد من بعد الا
بالعلم وخبر الواحد لا يوجبه
ولا يعارض حكم الكتاب
فلا يفسد العشاء

انماوجبت ليحصل الجمع بينهما فى الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها فى الخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لايوجب العلم ❊ ولايعارض اى خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة ❊ ولا يفسد العشاء بفتح الياء اى العشاء الاولى وهى المغرب المؤداة ❊ او بضمها يعنى لايفسد تذكر الصلوة التى وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة بيقين والاول اظهر (قوله) وكذلك الترتيب فى الصلوات اى الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ❊ وماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة اونسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليصل التى صلى مع الامام وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به مالم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لامعارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يوجب الاداء فى مطلق الوقت بحيث لايفوته عنه ولايوجب الاداء فى وقت التذكر لامحالة وخبر الواحد يوجب الفائتة واداءها فى وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به ❊ فاما عند ضيق الوقت فقد تحقق التعارض لتعين الوقت للوقتية بحيث لايجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به ❊ وكذا الحكم فى كثرة الفوائت لانه فى معنى ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقتية ايضا ❊ فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت الا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء فى الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفى ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذى ذكرتم لانه يكون ابطالا لا اوجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم فى خبر التعيين والتعديل واشتراط الطهارة فى الطواف ❊ قلنا هذا لايلزم اباحنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لوترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولايكون عليه الاقضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلايلزمه الاقضاء المتروكة والقول بالوقف لايوجب رفع الجواز ❊ كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت ينقلب الوقتية المؤداة صحيحة فانه ذكر فى شرح المبسوط فى هذه المسئلة محتجا لابى حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ليس بمتقرر فيما ادى بل هو شئ يفتى به فى الوقت حتى يعيده ثانيا فى الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقدر الامكان فتى مضى الوقت لوحكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على مايقتضيه خبر الواحد وذلك لايجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولايعتبر خبر الواحد فى مقابلته معارضا له ❊ قال والى هذا

وكذلك الترتيب فى الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت اوكثرت الفوائت فصار معارضا بحكم الكتاب بتغيير الوقتية سقط العمل به

اشار محمد فى الكتاب فانه استدل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب فى الطريق فانه يعيد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر اخرت عنه لانها صلوة اديت فى وقتها الى اخر ماذكرنا فكذلك ههنا ❊ واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع فى اول الوقت لكنه مباح لان تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلان يجوز ذلك بالخبر اولى ولما لم يجز تفويته عن الوقت اختيارا لايجوز بخبر الواحد ايضا ولانا مارفعنا الجواز لكن اخرناه الى مابعد الفائتة واذا لم تقدم الفائتة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير والثانى ابطال ❊ والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ❊ وذكر فى بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما الحقت بضيق الوقت فى سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت فى وجوب الترتيب فوجوب الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها فى الوقت وبمنزلة وجوب اعادة المغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقيا تقديرا ❊ وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشترطا الطهارة فى الطواف وبين وجوب الترتيب فانا لو اوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدى الى فساد الصلوة او الطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر فى فساد الوقتية لايؤدى الى نسخ الكتاب بل يكون تاخيرا لحكمه مع ان له ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر التأخير ❊ فان قيل لما تعين آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفائتة ينبغى انه لو قدم الفائتة لايجوز كما لو قدم الوقتية على الفائتة فى اول الوقت لايجوز لتعينه وقتا للفائتة ❊ قلنا المنع عن تقديم الوقتية فى اول الوقت لمعنى يختص بها بدليل انه لو تنفل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفائتة فى اخر الوقت فقد ثبت لمعنى فى غيرها وهو ان لايؤدى الى تفويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكره له الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر فى شرح القدورى لابى نصر البغدادى رحمه الله (قوله) وثبت الحطيم من البيت وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربى بينه وبين البيت فرجة ❊ وسمى بالحطيم لانه حطم من البيت اى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح ❊ اولان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء فى الحديث فكان فعيلا بمعنى فاعل كالعليم ❊ ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الحطيم من البيت ولايدخل تلك الفرجة فى طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ماروى ان عايشة رضى الله عنها نذرت ان يصلى فى البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبى عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصدها خزنة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت فى الجاهلية والاسلام ومن تعظيمها ان لايفتح بابه فى الليالى فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يدها وادخلها الحطيم وقال صلى ههنا فان الحطيم من البيت الان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان

وثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد فجعلنا الطواف واجبا لايعارض الاصل

عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم فى البيت
والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن
ذلك ☼ فجعلنا الطواف به اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر اوجعلنا الطواف على الحطيم به
اى بهذا الخبر واجبا ☼ لايعارض الاصل اى لايساويه حتى لوتركه يؤمر باعادة الطواف
من الاصل اواعادته على الحطيم مادام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد ☼ ولورجع من غير
اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان
فيه بترك الطواف على الحطيم ☼ ولوتوجه الى الحطيم لايجوز صلوته لان كونه من البيت
ثبت بخبر الواحد فلايتأدى به ماثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة (قوله)
وحكم السنة كذا ☼ قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقدثبت بالدليل ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا
الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الاان يكون من اعلام الدين
نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على مانبينه
بعد وذكر ابواليسر واما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
التشهد فى الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها
مع لحوق اثم يسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه فى حالة
كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل فى اعضاء الوضوء والترتيب فى الوضوء فانه يندب
الى تحصيله ولكن لايلام على تركه ولايلحق بتركه وزر ☼ واما التراويح فى رمضان فانه
سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة
وهذا ممايندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ماواظب عليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم فان سنة النبى اقوى من سنة الصحابة ☼ وهذا عندنا واصحاب الشافعى يقولون
السنة نفل واظب عليه النبى عليه السلام فاما النفل الذى واظب عليه الصحابة فليس بسنة
وهو على اصلهم مستقيم فانهم لايرون اقوال الصحابة حجة فلايجعلون افعالهم ايضا سنة
وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة ☼ لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى لقدكان
لكم فى رسول الله اسوة حسنة ☼ وقوله عزاسمه وماآتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه
فانتهوا ☼ وبقوله عليه السلام عليكم بسنتى الحديث ☼ وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك
سنتى لم تنله شفاعتى والاحياء فى الفعل فترك الفعل يستوجب اللايمة اى الملامة فى الدنيا
وحرمان الشفاعة فى العقبى ☼ الا ان السنة استثناء منقطع اى لاخلاف فى ان تفسير السنة
وحكمها ماذكرنا لكن الاختلاف فى ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل
سنته وسنة غيره ☼ والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعى وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه
ذهب صاحب الميزان من المتأخرين ☼ وعند الشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء
باقامتها من غير افتراض ولا
وجوب لانها طريقة امرنا
باحياءها فيستحق اللائمة بتركها
الاان السنة عندنا قد تقع على سنة
النبى عليه السلام وغيره وقال
الشافعى رحمه الله مطلقها
طريقة النبى صلى الله عليه
وسلم

بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى لايجب حمله على سنة الرسول الابدليل واليه ذهب القاضى
الامام ابوزيد والشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتاخرين ☼ وكذا الخلاف فى قول الصحابى
امرنا بكذا اونهينا عن كذا ☼ تمسكوا فى ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة
فان الصحابة قدسنوا احكاما كما قال على رضى الله عنه جلد الرسول فى الخمر اربعين وجلد ابوبكر اربعين
وجلد عمر ثمانين وكل سنة ☼ وقد قال عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى
اطلق اسم السنة على طريقتهم ☼ وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها الحديث قدعنى
بذلك سنة غيره ☼ والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابى بكر وعمر رضى الله عنهما
☼ وقد حكى عن الشافعى انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا كذا فانما يريد به سنة
سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ السنة على ان المراد
طريقة الرسول عليه السلام اوغيره فلايجوز تقييده بطريقة الابدليل ☼ واحتج الفريق الاول
بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق لايحمل الا على سنته
كما لوقيل هذا الفعل طاعة لايحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز
لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه ☼ وماذكروا
من الحديث والاطلاق لايلزم لانا لاننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول
مع التقييد وانما يمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول كذا فى الميزان والمعتمد وقولهم
اللفظ مطلق فلايجوز تقييده من غير دليل قلنا لابد من تقييده امابطريقة الرسول عليه السلام
اوبطريقة غيره فتقييده بالاولى اولى لماذكرنا (قوله) قال ذلك فى ارش مادون النفس الى
آخره ☼ دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل فى النفس ومادونها وعند الشافعى رحمه الله
المرأة تساوى الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية اودونه فان زاد على الثلث فحينئذ حالها
فيه على النصف من حال الرجل لماحكى عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ماتقول فيمن
قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه عشرون
من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع
قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقى
انت قلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستثبت فقال انه السنة ☼ وهذا اللفظ اذا اطلق فالمراد
به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده مقبول فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب
العمل به ☼ وحجتنا فى ذلك ماذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون
من الابل ماسقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع فى ايجاب الارش لافى
اسقاطه فهذا شئ يحيله العقل وقول سعيد انه السنة يجوز انه اراد سنة نفسه اوسنة غيره من الصحابة
رضى الله عنهم لان التأمل فى الدين لاثبات حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة
كما يقال سنة العمرين كماذكرنا كيف وقد افتى كبار الصحابة مثل على وعمر رضى الله عنهما بخلافه ☼
وفى المبسوط ان ماروى نادر ومثل هذا الحكم الذى يحيله عقل كل عاقل لايمكن اثباته بالشاذ النادر

قال ذلك فى ارش مادون النفس
فى النساء انه لايتنصف الى
الثلث لقول سعيد المسيب
رضى الله عنه السنة

﴿ وقال ذلك فى قتل الحر بالعبد ﴾ يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمر وابن الزبير رضى الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق ﴿ وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح الاحتجاج به ﴾ ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام اجاب ﴿ عن قول سعيد بان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضى الله عنه كذا قال عبد القاهر البغدادى من ائمة الحديث ﴾ واليه اشير فى المبسوط فقيل وقول سعيد انه السنة يعنى سنة زيد ﴿ وعن قول ابن عمر وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين فى ذلك فنهم من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام من قتل عبده قتلناه فقالا ذلك ردا على من قال منهم يقتل السيد بعبده كذا فى المبسوط (قوله) سنة الهدى يعنى سنة اخذها من تكميل الهدى اى الدين وهى التى تعلق بتركها كراهية او اسائة ﴾ والاسائة دون الكراهة وهى مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب ﴿ ولهذا قال محمد فى بعضها انه يصير مسيئا وفى بعضها انه يأثم وفى بعضها يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة ﴾ والزوائد اى والنوع الثانى الزوائد وهى التى لا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة فى الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التى يأتى بها فى الصلوة فى حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشى واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتى بها كذا فى بعض مصنفات الشيخ ﴿ وذكر فى المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا باس به كالسنن التى لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴾ وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد ﴿ وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرايض والواجبات ﴾ وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرايض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ﴿ ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا ﴾ وعلى هذا اى على ان السنن نوعان اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس لما قلنا ان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما ﴿ وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى فى حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حايط اى اصله ﴾ ويكره تكرار الاذان فى مسجد محلة ﴿ ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة ﴾ وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة ﴿ وان صلين يعنى النساء باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاسائة لمخالفة السنة والتعريض للفتنه ﴾ ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم اخر

وقال ذلك فى قتل الحر بالعبد وعندنا هى مطلقة لا قيد فيها فلا يقيد بلا دليل وكان السلف يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان من كتاب الصلوة اختلفت فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس به لما قلنا واذا قيل تعبد فذلك من حكم الوجوب

لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس بان ياتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد فى الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل (قوله) واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه ﴿ عرف النفل ببيان حكمه اذ المذكور حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ﴾ وقال القاضى الامام نوافل العبادات هى التى يبتدأ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا فعوتبنا على تركها ﴿ ولذلك اى ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على القصر فى صلوة السفر وهو الشفع الثانى نفل لان العبد لا يلام على تركه رأسا واصلا ويثاب على فعله فى الجملة ﴾ واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما فى الفجر ﴿ ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداه يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه فى الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم فى السفر نفلا ﴾ ولا الزيادة على الاية او الثلاث فى القرأة فى الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا ﴿ لانا لا نسلم انها قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هى كانت نفلا اذ لم يكن فى ذمته الاتيان بها ولذلك استقام عليها حد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كانقلاب اليمين سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدرا معلوما فى نفسه فاذا اتى به فقد صار مقدرا معلوما فامكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر ﴾ فاما الامر بالصلوة فيتناول افعالا مقدرة فالزيادة عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا ﴿ ولذلك جعلناه من العزائم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته واصالته اذ لو بنى على اعذار العباد لشرع فى وقت العذر لا دائما ﴾ ولا يقال لا نسلم انه شرع دائما لانه منهى عنه فى الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر ﴿ لانا نقول هو مشروع فى هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه فى الاصح ﴾ ولذا صح قاعدا اى ولاجل انه شرع دائما صح اداؤه قاعدا مع القدرة على القيام ﴿ اوراكبا مع القدرة على النزول بالايماء وان لم يكن متوجها الى القبلة لان النفل على الوصف الذى شرع وهو وصف الدوام يلازم العجز والحرج فلا يمكن اقامته آناء الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فباعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه ولذلك قلنا ان ما زاد على القصر من صلوة السفر نفل والنفل شرع دائما فلذلك جعلناه من العزايم ولذلك صح قاعداً وراكبا لانه ما شرع بلازم العجز لا محالة فلازم اليسر وهذا القدر من جنس الرخص

العوارض فى الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف
نشط قائما وقاعدا وراكبا ۞ وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا وراكبا من غير عذر ۞
من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له
شبهة بالرخصة من هذا الوجه ۞ وكانه اخر ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة
(قوله) وقال الشافعى الى آخره ۞ اذا شرع فى صلوة النفل او فى صوم النفل يؤاخذ بالمضى
فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعى رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان
النفل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشئ لا يتغير بالشروع الا ترى
انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا
للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام ۞
واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا فى الباقى كما كان مخيرا فى الابتداء تحقيقا للنفلية لان آخره
من جنس اوله ۞ وقد غيرتم انتم حيث قلتم باللزوم فى الباقى ۞ وقلت انا ان ما لم نفعل بعد اى
بعد ما ادى جزأ منه ۞ هو مخير فيه اى فيما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء
فمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار فى الباقى وكذا اذا
تصدق ولم يسلم كان بالخيار فى التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار فى الركعة الاخرى
۞ واذا ثبت له الخيار فى الباقى وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلتزمه يبطل المؤدى ضمنا له
وتبعا للترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له
اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحل له وكمن احرق حصائد ارض نفسه
فاحترق زرع جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما
هو حلال له ۞ ولما كان بطلان المؤدى امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو ما اذا
شرع فى صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا فى النفل بالاتفاق
ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير فى الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا
۞ ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة
الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقى التزام
فلا يلزمه ۞ ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم فاما
المقرض او المتصدق فلم يلتزم بالقول ولكن شرع فى الاعطاء فيقدر ما ادى يصح ولا يلزمه
ما لم يعط ۞ يوضح الفرق بينهما انه لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع ينوى اربع ركعات
لا يلزمه ۞ ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه ۞ ولو نذر صوم يوم النحر يلزمه
عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب فى الذمة بالقول
ثم فى النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم
يسمه بالنذر لا يلزمه ۞ فيبطل المؤدى يعنى عند الامتناع عن اداء الباقى ۞ حكما له اى للامتناع

وقال الشافعى رحمه الله لما
شرع النفل على هذا الوصف
وجب ان يبقى كذلك غير لازم
وقد غيرتم انتم وقلت انما
لم يفعل بعد فهو مخير فيه فبطل
المؤدى حكما له كالمظنون

الثابت بالتخيير (قوله) وقلنا نحن ان ما اداه صار لغيره يعنى صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع
فى الصوم او فى الصلوة وادى جزأ منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل
لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك ۞ وحق غيره محترم اى حرام التعرض
بالافساد ۞ مضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب
المحرم ووجوب الضمان ولا سبيل اليه اى الى حفظه وصيانته او الى كونه مضمونا الا بالزام الباقى وهما
امران متعارضان اعنى المؤدى وغير المؤدى يعنى لو نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقى صيانة له
عن البطلان ولو نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه فى ذاته نفل كما قال الشافعى ۞
فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هى صلة الترجيح اى وجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط
فى العبادة ۞ فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة
وهى مما لا يتجزأ فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لا يحرم ابطاله
۞ ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه
فكما وجد انقضى وعدم ولا تصور للتغيير بعد العدم ۞ والدليل عليه ان المؤدى باعتراض
الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقى
شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط ۞ يوضحه ان اداء الباقى لو جعل شرطا لا يخلو من ان يجعل
شرطا لانعقاد المؤدى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فالامتناع عن مباشرة شرط الانعقاد
لا يعد ابطالا وان قلتم بالثانى فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقى فلان يبقى بدونه كان
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ۞ ولئن سلمنا كون الباقى شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء
الباقى ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا
امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر ۞ قلنا
نحن لا ندعى ان المؤدى صوم او صلوة فى الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى
انه يصير مع غيره صوما تاما مشروعا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى
متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزأ لا حكم له
بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء
اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده
عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة ۞ فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل
شرطا لانعقاد الاجزاء التى بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التى
تقدمته على وصف العبادة ۞ وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء
ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما تعقبه عبادة فعلنا هكذا عملا بالدلايل بقدر
الامكان ۞ ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع
فانه تعالى قال اولئك حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم ولا يرد النهى الا عما
يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان بالردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم
التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

وقلنا نحن ان ما اداه فقد
صار لغيره مسلما اليه وحق
غيره محترم مضمون عليه
اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام
الباقى وهما امران
متعارضان اعنى المؤدى وغير
المؤدى فوجب الترجيح
لما قلنا بالاحتياط فى العبادة

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ماتقدم على وصف العبادة ☼ و امافى اعتراض الموت فجعل
فى التقدير كان اليوم فى حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا
القدر لانه تعالى هكذا جعل فى فضل المهاجر و ان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة
من تأيد البعض بالبعض و التقوى على الذب عن الجورة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت
منه لامبطل على ماعرف ☼ وقولهم انعقد عبادة بدون الباقى فيبقى بدونه لان البقاء اسهل
من الابتداء ينتقض بقبض بدلى الصرف و رأس مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء
☼ وقولهم الامتناع عن اداء الباقى ليس بابطال قلنا لماتى بماينافض العبادة فسدت الاجزاء
المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لامحالة عند هذا الفعل فجعل مفسدا الان الافساد فعل
يحصل به الافساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذى حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له
علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة و شرعا وان لم يصادف
فعله القنديل ☼ وكذا شق زق نفسه فيه مايع لغيره ☼ ومسئلتنا احراق الحصايد وسقى الارض
لاتلزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح و اشباه ذلك
الاترى ان ذلك ينفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف مانحن فيه حتى لوكان ذلك
على وجه يحصل به الفساد لامحالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لايحتمله ارضه او كان
الاحراق فى يوم ريح لاضيف اليه فيضمن مافسد من الارض و الزرع ☼ واما مصلى
الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غيرانه ليس بمنهى عنه
لانه ابطل و نقض ليؤدى احسن منه و الهادم ليبنى احسن مما كان لا يعد هادما كهادم
المسجد ليبنى احسن منه لايعد ساعيا فى خرابه ☼ وصار حاصل الكلام ان مادى يوجب
عليه حفظ المؤدى و طريق حفظه اداء الباقى فصار الشروع موجب اداء الباقى بهذه
الواسطة و كل صوم اوصلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا فسد ﴿ قوله ﴾ وهو كالنذر
☼ ثم استدل بالنذر على مادعاه فقال وهو اى الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان
كل واحد منهما صار حقا لله تعالى ☼ اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى
مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ماوقع لله تعالى فعلا اقوى
مما صارله تسمية لانه بمنزلة الوعد و ان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف
ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ماهو اقوى
الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى
الامرين وهو بقاء الفعل و اتمامه كان اولى ☼ وماذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة
الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع
ليس كالاقراض لان الاقراض اوالتصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض
او الفقير فلايثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة فى النية والتطهر
واستقبال القبلة ☼ فاما المقصود فى البدنيات فعمل يستوفى وقد حصل البعض منه فكان
كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صارلله تعالى
تسمية لا فعلا ثم وجب
لصيانته ابتداء الفعل فلان
يجب لصيانة ابتداء الفعل
بقاؤه اولى والسنن كثيرة
فى الصلوة والحج وغير ذلك

ببعض المال لزمه ان لايبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى
لزمه ان لايبطله بالامتناع عن اداء الباقى وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة
يبقى صدقة بدون مالم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون
الباقى فيلزمه المضى ههنا ولايلزمه فى الصدقة ☼ فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة
مع بقاء الحظر ولذا كان الامتناع افضل و ذلك كمن صلى الفرض و رأى بقربه صبيا
كاد يحترق اويغرق وهو قادر على الاستيقاذ ابيح له قطع الفرض واستيقاذ الصبى بل يجب
عليه ذلك صيانة للصبى عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الادمى فكذا فيما
نحن فيه يرخص له الافطار احتراز عن اذى المسلم وصحة الخلوة ممنوعة ايضا بل هى
فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين فى طريقته ☼ واما الشروع فى النفل قائما و اتمامه قاعدا
ونية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين ففارقا النذر لان وجودهما وراء الركعتين وصفة
القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ فى شرح التقويم ان وجوب الباقى
لمعنى فى غيره وهو صيانة المؤدى لا لمعنى فى نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار
بعذر الضيافة واقتداءه بالمتنفل لانه فى حق نفسه نفل ☼ واما فضل المظنون فالقياس فيه
ماقاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علماءنا استحسنوا
وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لايتكرر
فى شئ واحد كما لوقال لله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عنده لا بما عندالله
تعالى لان ذلك ليس فى وسعه وعنده انه شرع فى الواجب فكان كما لو شرع فى الظهر
او صوم القضاء ثم افسده لايجب عليه بهذا الشروع والافساد شئ فكذا هذا ☼ ونحن
لانقول ان جميع القرب يلزم حفظها و يضمن بافسادها بل يجب عليه عبادة نفل التزمها
وحصلها باختياره وهذه القربه حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلتزمه
باختياره لم يصر ضامنا للعهدة فلايجب عليه صيانته وهذا لان القياس يوجب ان لاينعقد
فعله عبادة اصلا لان الواجب الذى قصد اليه ليس بموجود والنفل لاينعقد قربة بدون القصد
اليه الا ان الشرع جعله نفلا من غير قصده نظرا له فجعل منعقدا فيماله فيه نظر وهو انه
لواتمه يصلح سببا للثواب ولايجعل منعقدا فيماله فيه ضرر وهووجوب الصيانة عليه ☼ وهو
كالقرب فى حق الصبى لما شرعت نظرا له تجعل مشروعة فيما له فيه نظر وهو الصحة
بعد الاداء ليثاب ولم تجعل مشروعة فيماله فيه ضرر وهو الوجوب ☼ والسنن كثيرة يعنى
لااحتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة فى باب الصلوة والحج وغيرذلك من الطهارة والصوم
والاعتكاف على ماتضمنتها كتب الفروع ﴿ قوله ﴾ واما الرخص ولما كانت الرخص مبنية على
اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة ☼ احق
من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة
اقوى من الاخر ☼ ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعنى فى اطلاق
اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر ☼ اتم من الآخر اى اكمل فى كونه مجازا ☼ فما استبيح اى سقطت

واما الرخص فاربعة نوعان
من الحقيقة احدهما احق
من الآخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الآخر اما
احق نوعى الحقيقة فما استبيح
مع قيام المحرم وقيام حكمه
جميعا فهو الكامل فى الرخصة
مثل المكره على اجراء كلمة
الكفر انه يرخص له اجراءها
والعزيمة فى الصبر حتى يقتل
لان حرمة الكفر قائمة
لوجوب حق الله تعالى فى
الايمان لكنه رخص لعذر
وهو ان حق العبد فى نفسه
يفوت بالقتل صورة ومعنى
وحق الله تعالى لايفوت
معنى لان التصديق باق
ولايفوت صورة من كل
وجه لان الاداء قد صح وليس
التكرار ركن لكن فى اجراء
كلمة الكفر هتك لحقه ظاهرا
فكان له تقديم حق نفسه
كرامة من الله وان شاء بذل
نفسه حسبة فى دينه لاقامة
حقه فهذا مشروع قربة
فبقى عزيمة وصار بها مجاهدا

المؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف
الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان فى اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال
العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة فى مقابلتها كذلك ايضا
وذلك مثل الترخص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الاكراه التام مع اطمينان
القلب ولكن العزيمة فى الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة لاتنكشف بحال
بناء على ان حق الله تعالى فى وجوب الايمان به قائم لايحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية
الله تعالى وحقية صفاته وجميع مااوجب الايمان به لايحتمل التغير لكنه اى لكن العبد رخص له الاجراء
عند الاكراه لان حقه فى نفسه اى فى ذاته يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق
الروح وحق الله تعالى لايفوت معنى لان التصديق الذى هو الركن الاصلى باق ولايفوت صورة من كل
وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار فى الاقرار
ليس بركن فى الايمان ولما صار حقه مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء
كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار فى حال البقاء فيبطل حقه فى الصورة من هذا الوجه فلهذا
كان تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه فى دين
الله لاقامة حقه حسبة اى طلباً للثواب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع
قربة كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا
هو عين الجهاد ۞ والاصل فيه ماروى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهدان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهدانى
رسول فقال لاادرى ماتقول فقتله وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد
انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول
فقد آتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه ففيه دليل على انه
ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار للصلابة فى الدين ۞ وماروى من قصة
عمار وخبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه
السلام وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وماوراءك ياعمار قال
شر ماتركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا
بالايمان قال فان عاد وافعد اى فان عاد والى الاكراه فعد الى الترخص ۞ او فان عادوا الى
الاكراه فعد الى طمانينة القلب فانه لايظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احدا بالتكلم
بكلمة الكفر كذا فى المبسوط ۞ وفى عين المعانى لوعادوا لك فعد لهم لما قلت ففيه دليل انه
لابأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب ۞ واخذوا
خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا
وهو يسب الهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه
سالهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت لكيلا
تظنوا انى اخاف القتل ثم سالهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين
يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لاارى ههنا الاوجه عدو فاقرأ

(رسولك)

رسولك منى السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولاتبق منهم احدا ثم انشأ يقول
﴿ شعر ﴾ ولست ابالى حين اقتل مسلما ۞ على اى جنب كان فى الله مصرعى ۞ وذلك
فى ذات الاله وان يشأ ۞ يبارك على اوصال شلو ممزع ۞ فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأه سلام خبيب فدعا رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيقى فى الجنة فبهذا تبين ان الامتناع والاخذ
بالعزيمة افضل كذا فى المبسوط ﴿ قوله ﴾ وكذلك الذى يأمر بمعروف اى وكالمكره على
الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يامر بالصلوة ونحوها فى انه اذا خاف التلف على نفسه
رخص له ان يتركه قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ الا ان تتقوا منهم تقية
وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال
الله تعالى اخبارا وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم
الامور ۞ واذا تمسك بالعزيمة كان مأجوراً ۞ وكذلك النهى عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره
لان الامر بالمعروف يتضمن النهى عن المنكر وكذا العكس ۞ ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى
فى حرمة المنكر باق ۞ لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو
ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لامعنى لان الانكار
بالقلب واعتقاد الحرمة باق ﴿ قوله ﴾ بخلاف الغازى اذا بارز ذكر فى السير الكبير ولو
ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر بهم او ينكاء فيهم فلا بأس
بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدى رسول الله صلى الله عليه
وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه
فى ذلك على ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار
فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انالها يارسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة
اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انالها فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليه حتى فرقهم
وقتل هو وان كان لم يطمع فى نكاية فانه يكره له هذا الصنيع لانه يتلف نفسه من غير منفعة
للمسلمين ولا نكاية فى المشركين فيكون ملقيا نفسه فى التهلكة ولايكون عاملا لربه فى اعزاز الدين
۞ وفى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه وانه
لايتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلابد من ان ينكاء
فعله فى قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفار لايعتقدون حقية الاسلام
وقتله لاينكاء فى باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا لاباحة الاقدام ۞ وان كان لايطمع فى نكاية
ولكنه يجرئ به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكاية فى العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى
لانه لو كان على طمع من النكاية لفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطمع النكاية فيهم بفعل غيره وكذلك
ان كان يطمع النكاية فى ارهاب العدو وادخال الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكاية
وفيه منفعة للمسلمين وكل احد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة ۞ وفى المغرب يقال نكأت القرحة
قشرتها ونكأت فى العدو نكأ اذا قتلت فيهم اوجرحت ۞ قال الليث ولغة اخرى نكيت فى العدو نكاية

وكذلك الذى يامر بالمعروف
اذا خاف القتل رخص له
فى الترك لماقلنا من مراعات
حقه وان شاء صبر حتى يقتل
وهو العزيمة لان حق الله
تعالى فى حرمة المنكر باق
وفى بذل نفسه اقامة المعروف
لان الظاهر انه اذا قتل تفرق
جمع الفسقة وماكان غرضه
الاتفريق جمعهم فبذل نفسه
لذلك فصار مجاهدا بخلاف
الغازى اذا بارز وهو يعلم انه
يقتل من غير ان ينكى فيهم لان
جمعهم لايتفرق بسببه فيصير
مضيعا لدمه لامحتسبا مجاهدا
وكذلك فيمن اكره على
اتلاف مال غيره رخص له
لرجحان حقه فى النفس
فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا
لقيام الحرمة وهو حق العبد
وكذلك اذا اصابته مخمصة
فصبر عن مال غيره حتى
مات وكذلك صائم اكره
على الفطر ومحرم اكره
على جناية وماشبه ذلك
من العبادات والحقوق
المحترمة وامثلته كثيرة

* وعن ابى عمر و نكيت فى العدو لاغير * وعن الكسائى كذلك ولم اجده معدى بنفسه
الا فى جامع الغورى قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد
* شعر * اذا انت لم تنفع بودك اهله * ولم تنك بالبوسى عدوك فابعد ﴿ قوله ﴾
وكذلك هذا اى وكثبوت الحكم فى المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره
بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه فى النفس لان حقه يفوت فى النفس صورة ومعنى
وحق غيره لايفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب
للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته
و احترامه وذلك لايختل بالاكراه فكان فى الصبر آخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه
اتلف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل فى ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ
فى بعض كتبه * و ذكر محمد رحمه الله فى هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا
ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار و افساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا فى معنى
تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لايرجع الى اعزاز الدين فلهذا
قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخمصة رخص له ذلك لان حقه
فى نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه
* وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى فى الوجوب
لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة فى الدين
واعزازه * الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح
لهما الافطار بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك
رمضان فى حقهما كشعبان فى حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر
فى فصل الميتة كذ فى المبسوط * وماشبه ذلك من العبادات مثل الصلوة و نحوها والحقوق
المحترمة مثل مالو اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل
حتى قتل لم يكن آثما لانه قصدا لدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام من قتل دون
ماله فهو شهيد ﴿ قوله ﴾ واما القسم الثانى وهو الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة فما يستباح
بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم متراخ
عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ
غير ثابت فى الحال كان فهذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان
الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع
بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك فى المبيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات متراخ
عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه مثل المسافر رخص له
ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر و توجه الخطاب العام

واما القسم الثانى فما يستباح
بعذر مع قيام السبب موجبا
لحكمه غير ان الحكم متراخ
مثل المسافر رخص له ان
يفطر بناء على سبب تراخى
حكمه فكان دون ما اعترض
على سبب حل حكمه وانما
يكمل الرخصة بكمال العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا لوادى كان فرضا الا ان الحكم
وهو حرمة الافطار و ترك الصوم تراخى فى حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت
العزيمة ادنى حالا منها فى المكره على الافطار فى الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار
لم يتأخر عن السبب فلاجرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة
المبنية على العزيمة بالادنى لان كمالها و انتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه
اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى لم يكن ثابتا فى الحال
فلم يعارض الرخصة وهى اباحة الافطار و ترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار
فى غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق
يعنى من حيث ان حكم السبب تراخى عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذلو كان معلقا
لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكان السبب غير تام فى الحال
لما مر * كان القول بتراخى الوجوب وحل الافطار بعدما تم السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا
القسم دون الاول اذليس فى الاول مدخل للمجاز بوجه وفى الثانى للمجاز مدخل * والدليل
على تراخى الحكم انه لومات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى الله تعالى ولاشئ عليه كما لومات قبل
رمضان ولوكان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم
ولكن لايسقط الخلف كالمكره على الفطر فى رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان
القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك الحايض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت فى الحال * ثم الشيخ
اشار بقوله من غير تعليق الى نفى قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن على ان الصوم
فى السفر لايجوز عن فرض الوقت و يلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام فى السفر
اولم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابى هريرة رضى الله عنهم * قالوا
ان الله تعالى علق الوجوب فى حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه
السلام الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر * ومذهب اكثر الصحابة و جمهور الفقهاء انه
لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يعم المسافر
والمقيم * وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فينتفى به
وجوب الاداء لاجوازه * وفى الاحاديث الدالة على الجواز كثرة * وحديثهم محمول
على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ماعرف تمامه فى الاسرار وغيره
﴿ قوله ﴾ و كانت العزيمة اولى اى الصوم فى السفر اولى من الافطار لان السبب
الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل
كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى فى اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل
لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى * ولتردد فى الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

لكن السبب لما تراخى حكمه
من غير تعليق كان القول
بالتراخى بعد تمام السبب
رخصة فابيح له الفطر

فى الفطر بل فى العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين فى شهر رمضان ايسر
من التفرد به وبعد مضى الشهر بخلاف قصر الصلوة على ماسيجئ بيانه ۞ فكانت العزيمة
تؤدى اى تحصل معنى الرخصة وتفضى اليه وهو اليسر من هذا الوجه ۞ فلذلك اى
لتاديتها معنى الرخصة ۞ تمت العزيمة اى كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة
وهو اقامة حق الله تعالى ۞ وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها
الى زمان الاقامة وهذا يقتضى ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعى رحمه الله الا ان
هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسير الامر عليه وفى الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك
النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بها اولى كما فى القسم الاول ۞ وقد اعرض
الشافعى عن ذلك اى عن ترجيح العزيمة ۞ وجعل الرخصة اى العمل بها اولى فى احد قوليه
۞ اعتبارا لظاهر تراخى العزيمة اى تراخى حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى
ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لايجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه
ترك فى حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا فى افضلية الفطر وهو نظير
قول من قال اداء الصلوة فى اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يتقرر فى اخر الوقت
فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغى ان لايجوز الا انه ترك فى حق عدم الجواز
بالاجماع فبقى معتبرا فى افضلية التأخير ۞ ويؤيده قوله عليه السلام ان الله تعالى وضع
عن المسافر شطر الصلوة والصوم ثم الافضل له فى الصلوة القصر فكذا الفطر فى الصوم
يكون افضل ۞ ولنا ماذكرنا وماروى عن النبى عليه السلام انه قال فى المسافر يترخص
بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكا الناس
اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث فى الباب كثيرة ۞ وذكر الغزالى
فى الوجيز والصوم احب من الفطر فى السفر لتبرية الذمة الا اذا كان يتضرر به ۞ وذكر الخطابى
فى معالم السنن اختلف اهل العلم فى افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب
ابن المسيب والشعبى والاوزاعى واحمد واسحق ۞ وقالت طائفة مثل النخعى وسعيد بن جبير
ومالك والثورى والشافعى واصحاب الرأى الصوم افضل ۞ وقالت طائفة منهم
مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ماهو الايسر منهما ﴿ قوله ﴾
الا ان يضعفه الصوم استثنا من قوله وكانت العزيمة اولى يعنى اذا ضعفه الصوم فحينئذ
كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لان الافطار لزمه فى هذه الحالة فلو بذل
نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا
نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله
تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذى يجاهد به مع الكفار كان
حراما ۞ وفى ذلك تغيير المشروع لان المشروع فى حقه اما التأخير او جواز التعجيل على

وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال
سببه ولتردد فى الرخصة حتى
صارت العزيمة تؤدى معنى
الرخصة من وجه فلذلك
تمت العزيمة على ما نبين فى
اخر هذا الفصل ان شاء الله
تعالى وقد اعرض الشافعى
عن ذلك فجعل الرخصة
اولى اعتبار الظاهر تراخى
العزيمة الا ان يضعفه الصوم
فليس له ان يبذل نفسه لاقامة
الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم
فيصير قاتلا نفسه بما صار به
مجاهدا وفى ذلك تغيير المشروع
فلم يكن نظير من بذل نفسه
لقتل الظالم حتى اقام الصوم
حقا لله تعالى لان القتل
مضاف الى الظالم فلم يصر
الصابر مغير المشروع فصار
مجاهدا واما اتم نوعى المجاز
فما وضع عنا من الاصر
والاغلال فان ذلك يسمى
رخصة مجازا لان الاصل
ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن
رخصة الا مجازا من حيث
هو نسخ تمحض تخفيفا

وجه تضمن يسيرا فاما التعجيل على وجه يؤدى الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا
للمشروع ۞ او معناه ان الصوم شرع لترتاض النفس لخدمة خالقها على ما مر فى ابواب
الامر فاذا ادى الى الهلاك لايحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع
۞ فلم يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكره
على الفطر بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر
من المكره واضيف اليه فلم يكن الصابر مغيرا للمشروع بفعله بل هو فى الصبر مستديم
للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين ۞ وذكر الشيخ فى شرح التقويم اذا لم يفطر
فى السفر او المرض حتى مات كان آثما لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتعجيل
مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومبتدأ من نفسه بالاحسان لامقيما حق الله تعالى
وهذا لايحسن شرعا وعقلا ۞ وذكر فى شرح التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على
الافطار فامتنع حتى قتل ينبغى ان لايكون آثما بل يكون شهيدا لكونه مقيما حق الله تعالى اذ حقه
لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه ورد فى حق المسافر
والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك الافطار مثل قوله عليه السلام من صام فى السفر فقد
عصى اباالقاسم وقوله عليه السلام الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر والمراد حالة خوف التلف على
نفسه لورود الاخبار فى اباحة الامتناع وفعل الصوم فى حال عدم خوف التلف فدلت
على اباحة الافطار مطلقا فى هذه الحالة فلا يكون الاداء واجبا ولايكون مقيما حق الله تعالى
فى الامتناع فيكون آثما والاكراه فى حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به
تسمية ماحط عنا من الاصر والاغلال التى وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان مالم يجب علينا
ولا على غيرنا لايسمى رخصة اصلا وهى لما وجبت على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا بهم كان السقوط
فى حقنا توسعة وتخفيفا فحسن اطلاق اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا
لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا
لايكون تضييقا فى حقنا والرخصة فسحة فى مقابلة التضييق ۞ والاصر الاعمال الشاقة
والاحكام المغلظة كقتل النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة ۞ والاغلال المواثيق
اللازمة لزوم الغل كذا فى عين المعانى ۞ وفى الكشاف الاصر الثقل الذى يأصر صاحبه
اى يحبسه لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس فى صحة
التوبة ۞ وكذلك الاغلال مثل لما كان فى شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو بت
القضاء بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم
السبت ۞ وعن عطاء كانت بنو اسرائل اذا قامت تصلى لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم
وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
على العبادة ﴿ قوله ﴾ واما النوع الرابع وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط
عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
مشروعا فى الجملة فمن حيث سقط فى محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا

واما القسم الرابع فما سقط
عن العباد مع كونه مشروعا
فى الجملة فمن حيث سقط
اصلا كان مجازا ومن حيث
بقى مشروعا فى الجملة كان
شبيها بحقيقة الرخصة فكان
دون القسم الثالث مثاله
ماروى ان النبى عليه السلام
رخص فى السلم وذلك ان
اصل البيع ان يلاقى عينا وهذا
حكم باق مشروع لكنه
سقط فى باب السلم اصلا
تخفيفا حتى لم يبق تعيينه فى
السلم مشروعا ولا عزيمة
وهذا لان دليل اليسر متعين
لوقوع العجز عن التعيين
فوضع عنه اصلا

اذ ليس فى مقابلته عزيمة و من حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى ☼ روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم ☼ كان من عادتهم انهم يبيعون الشئ الذى لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص و يسلمونه الى المشترى فالنبى عليه السلام نهى عن ذلك ورخص فى السلم للحاجة فشرطت العينية فى عامة البياعات لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط فى السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم تبق مشروعة كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة فى الجملة ☼ وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا لما روينا ولقوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ماليس عندك ولنهيه عليه السلام عن بيع الكالى بالكالى ☼ وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تاكيد لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعا ☼ وهذا اى سقوط العينية فى باب السلم باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم يكن عاجزا لما باع باوكس الاثمان ولباعه مساومة لا سلما فلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا كشطر الصلوة فى حق المسافر ﴿ قوله ﴾ وكذلك المكره اى ومثل السلم المكره اى فعل المكره على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او وكذلك المكره او المضطر فى الاقدام على الفعل مرخص بطريق اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه ☼ واعلم ان العلماء اختلفوا فى حكم الميتة و الخمر والخنزير ونحوها فى حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة و يرتفع الاثم ☼ فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل فى حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على الكفر و اكل مال الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قولى الشافعى و ذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع فى هذه الحالة ☼ وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا ☼ وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه المحرمات فى حالة الاضطرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا ☼ تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم و قوله عز اسمه فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم

وكذلك المكره على شرب الخمر او الميتة او المضطر اليهما رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتى اذا صبر صار آثما

اى فمن دعته الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة فى مجاعة غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان يأكل الميتة فوق سد الرمق تلذذا فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه ☼ رحيم باوليائه فى الرخصة لهم فى ذلك كذا قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما فى الاكراه ☼ وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا ينعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة ☼ ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت ☼ وهذا على مذهب من جعل الاصل فى الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فتثبت الاباحة فى حالة الاضطرار بالنص ايضا ☼ ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر فى حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكره فانه لم يدل على اباحته ☼ لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل ☼ وما ذكر الشيخ فى الكتاب وهو ان حرمته اى حرمة المذكور وهو اكل الميتة و شرب الخمر ونحوهما ☼ ماثبتت الا صيانة لعقله عن الاختلاط ☼ ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلاة ☼ و نفسه اى بدنه عن تغذى خبث الميتة و نظائرها اليه كما اشار الله تعالى اليه فى قوله و يحرم عليهم الخبائث ☼ فاذا خاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان فى فوات الكل فوات البعض ضرورة ☼ فسقط المحرم اى المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس ☼ فكان هذا اى اطلاق الفعل فى هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء ☼ فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ماهو المقصود بالحرمة فكان آثما ☼ ويؤيده مانقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم يأكل دخل النار ☼ الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه فى المجازية ☼ والاستثناء يتصل بقوله لان الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن ☼ واما اطلاق المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر مايحصل به سد الرمق و بقاء المهجة اذ مثل من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفى التيسير

لان حرمته ماثبتت الا صيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة فاذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط المحرم وكان اسقاطا لحرمته فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى فكان مضيعا دمه الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله و استحلال ماحرم الله ☼ رحيم بشرع التوبة ☼ وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار ☼ رحيم بعباده فيما يتعبدهم به ☼ وقيل غفور بالعفو عمن اكل من غير ضرورة ☼ رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفى عين المعانى فان الله غفور بازاحة المعرة عند المضرة رحيم باباحة المحظور للمعذور ﴿ قوله ﴾ ومن ذلك اى ومن القسم الرابع ماقلنا فى قصر الصلوة بالسفر ☼ قال الشافعى رحمه الله القصر رخصة حقيقة و العزيمة هى الاربع حتى لوفات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها فى السفر او فى الحضر فى قول وفى قول له ان يقضى ركعتين فى السفر دون الحضر ☼ واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع بلفظ لاجناح و انه للاباحة دون الايجاب ☼ وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لاعلى رفع الاول و تغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح و يلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلى الفجر اذا اقتدى بمن يصلى الظهر فيعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعمل به لايرتفع حكم الاصل و هذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء ☼ وكذا المسافر فى حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والتأخير ☼ و عندنا القصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو اسقاط للعزيمة وهى الاربع ☼ حتى لايصح اداؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما لوصلى الفجر اربعا لان السبب فى حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا لما بينا وخلط النفل بالفرض قصدا لايحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلناها اى هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة و استدلالا بمعنى هذه الرخصة ☼ اما الدليل فما روى عن على بن ربيعة الوالبى قال سألت عمر رضى الله عنه مابالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ☼ وفى بعض الروايات انها صدقة ☼ والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر و التأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى بل هى فتنة او لتأويله بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة ☼ فالشافعى رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبى عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لاتثبت ولاتتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقى على ماكان ☼ فالشيخ ادرج فى تقريره رد هذ الكلام وقال سماه اى القصد صدقة والتصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط محض لايحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ماقلنا فى قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاط حتى لايصح اداؤه من المسافر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى ان عمر رضى الله عنه قال انقصر ونحن آمنون فقال النبى عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط محض لايحتمل الرد وان كان المتصدق من لا يلزم طاعته كولى القصاص اذا عفا فمن تلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة لليسر

اى اعتقدها ☼ واراد بقوله بما لايحتمل التمليك مالايحتمله من كل وجه فاما مايحتمله من وجه فالتصدق به و تمليكه لايكون اسقاطا محضا حتى لوقال لمديونه تصدقت بالدين عليك اوملكتكه فانه لو قبل اوسكت يسقط الدين وان قال لااقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولايحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلايكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد ☼ وانما قلنا ان التصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك و التمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخر وهبت هذا العبد لك او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لااقبل لايثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لايرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لايمكن رد ماوجبه واثبته سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لااقبل لايعتبر قوله ☼ والتمليك المضاف الى محل لايقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت ملك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولى القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك اوملكتكه اوتصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول ولايرتد بالرد لان معناه الاسقاط و الساقط لايحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى بما لايحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لايحتمل الرد ولايتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا فى قوله عز ذكره وان تصدقوا خير لكم ومن الدليل ماروى عن عمر رضى الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم ☼ وعن ابن عباس رضى الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر ☼ وعن ابن عمر رضى الله عنهما من صلى فى السفر اربعا كان كمن صلى فى الحضر ركعتين ☼ وسأل ابن عباس رجلان احدهما كان يتم الصلوة والآخر يقصر عن حالهما فقال للذى قصر انت اكملت وقال للآخر انت قصرت كذا فى الاسرار والمبسوط ☼ وروى ابو هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتم الصلوة فى السفر كالمقصر فى الحضر كذا اورده سفيان الثورى فى كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على مايبين فى آخر هذا الكتاب فاماقصر الذات فثابت بالسنة ﴿ قوله ﴾ وقد تعين اليسر فى القصر بيقين ☼ اذا ثبتت الرخصة الحقيقية فى شئ للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كما فى الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسر الآخر ليس ذلك فى الرخصة كالصوم فى السفر تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولانوع يسر فسقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر فى القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر فى القصر بيقين فلا يبقى الاكمال الا مؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب فى اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال كقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا

ولايتضمن الاكال فضل ثواب لان تمام الثواب فى فعل العبد جميع ماعليه لافى اعدادالركعات قال الله تعالى ليبلوكم احسن عملا اعتبر حسن العمل لاكثرته وقال عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل اى طاقته فجعل جهده افضل وان لم يملك الادرهما وتصدق به لانه تصدق بكل ماله ثم المسافر قداتى بجميع ماعليه كالمقيم فكان كالجمعة اوالفجر مع الظهر فانه لافضل لظهر المقيم على فجره ولالظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط (قوله) والثانى ان التخيير كذا ذكرالخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيته واختياره فان اختار القصد كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا ۞ وفيه فساد من وجهين ۞ احدهما ان هذا التخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالى عن الرفق ليس الا الله جل جلاله فانه تعالى يفعل مايشاء ويختار من غير نفع يعود اليه اومضرة تندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصايص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضى ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر ثابتة فى حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقت برأيهم لم يكن شرعا فى الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما فى الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدى الى الشركة فى خاصة الربوبية اوالرسالة ۞ واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج فى كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيئين اللذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا له بينهما من غير جر نفع ودفع ضر ومثل هذا الاختيار لايليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة فى الربوبية ۞ ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الاترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرايع جبرا حتى نفذا وامر الله تعالى قدرما اريد منها من اباحة اوندب او وجوب من غير ان يكون للعباد اختيار فى ذلك فلو علق القصر باختيار العبد اداى الى الشركة فى الربوبية وهى باطلة ۞ فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه ۞ قلنا ان المشروع الذى ابتلينا بفعله هو الصلوة لاالقصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلايكون صيرورة الصلوة ركعتين اواربعا الينا وانما يكون الينا الاداء لاغير على هذا اصل الشرع والى العبد مباشرة العلل من سفر اواقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا فى الاسرار ويجوز ان يكون قوله الاترى ابتداء كلام ردا لما علق الخصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير فى انواع الكفارة اى كفارة اليمين ۞ ونحوها مثل التخيير الثابت فى جزاء الصيد بقوله تعالى هديا بالغ الكعبة الآية والتخيير الثابت فى الحلق بعذر بقوله عز اسمه ففدية من صيام اوصدقة اونسك ۞ فانه اى من ثبت له التخيير ۞ ولهذا اى ولان لفظة التصدق هو الذى دل على الاسقاط فى القصر لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثانى ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية وانما للعباد اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولاشركة له فيها الاترى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا بخلاف التخيير فى انواع الكفارة ونحوها لانه يختار الارفق عنده ولهذا لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتاخير بقوله تعالى فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم

۞ وانما اسقاط البعض فى هذا اى فى المتنازع فيه نظير التأخير فى الصوم وهو ثابت بلا مشية منا ولارأى فكذا القصر فى الصلوة فعلى هذا كان ينبغى ان لايجوز الصوم فى السفر الا ان السبب لما لم يخرج عن السببية وبقى موجبا كما كان حتى لزمه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التعجيل لان المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول ولان التأخير ثبت للتيسير واليسر متعارض الى آخر ماذكر فى الكتاب ۞ وهى من اسباب اليسر لان البلية اذا عمت طابت ۞ فصار الاختيار ضروريا اى ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار ۞ فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اى لايثبت للعبد لانه الهى كما بينا ۞ وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على معنى الرخصة ايضا ۞ وانما تمسك الشافعى فى هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة فى الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا فى الحال فكان الفطر اولى وفى الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة بل وجبت الصلوة فى الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى ۞ ثم شرع فى جواب مايرد نقضا على هذا الاصل فقال ولايلزم اذا اذن العبد فى الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير ۞ لانا لانسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما فى الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هى الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما فى الحر كذا ذكر فى المغنى ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا ۞ لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ۞ والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخرى لايجوز وكذا لايصح اقتداء مصلى الظهر بمصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة مالايشترط للظهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعى والخطبة ۞ وكذلك لو قال يعنى كما لايلزم تخيير العبد المأذون فى الجمعة على ماقلنا لايلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محمد وهكذا روى عن ابى حنيفة رحمهما الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد ۞ لان ذلك اى صوم السنة والثلاثة ۞ مختلف فى المعنى اى مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لايريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان المقصود منه المنع من الدخول ۞ فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لاغير هو الصحيح ۞ وفى مسئلتنا اى مسئلة ظهر المسافر هما سواء اى القصر والاكمال سواء بدليل

وانما اسقاط البعض من هذا نظير التأخير والحكم هو التأخير واليسر فيه متعارض لان الصوم فى السفر لشق عليه من وجه لسبب السفر ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين وهى من اسباب اليسر والتاخير الى ايام الاقامة يتعذر من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الوفق بمرافق الاقامة والناس فى الاختيار متفاوتون

فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا وللعبد اختيار ضرورى فاما مطلق الاختيار فلا لانه الهى وصار الصوم اولى لانه اصل
وقد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو الذى وعدناه فى اول هذا الفصل وانما تمسك وكذلك من قال ان دخلت الدار
فعلى صيام سنة ففعل وهو الشافعى فى هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دابه فى درك حدود الفقه والله اعلم
ولا يلزم رجل اذن لعبده فى الجمعة انه ان شاء صلى اربعا وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هى الاصل عند الاذن ولانهما مختلفان فاستقام طلب الرفق معسر كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو يروى فى النوادر عن ابى حنيفة رضى الله عنه فاما فى ظاهر الرواية فيجب الوفاء لا محالة لان ذلك مختلف فى المعنى احدهما قربة مقصودة والثانى كفارة وفى مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلنا ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيراً بين ان يرعى ثمانى حجج او عشرا فيما ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهراً لازما والفضل كان براً منه ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه وهذا تابع غير مقصود فى جنس الاحكام فاخرناه

اتفاق الاسم والشرط ۞ والضمير راجع الى المفهوم لا الى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر ۞ ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ۞ فصار اى ما ذكرنا من تعين القصر فى حق المسافر وتخير العبد المأذون فى الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى فى جناية المدبر وتخيره بين الدفع والفداء فى جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له فى ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هى المقصودة لا غير وتعين الرفق فى الاقل كالقصر فى حق المسافر ۞ بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر ۞ ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه فى الرعى بين ثمانى سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بينى وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على وانه تخيير بين الاقل والاكثر فى جنس واحد ۞ لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانى كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثمانى سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول الفرض فى مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه كذا قال شمس الائمة ۞ ولا يلزم على هذا ما ذكر فى باب النوافل ويصلى اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر فى باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا فى الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد ۞ لانا لا نسلم ان الرفق تعين فى القليل بل فى الكثير زيادة الثواب وان كان فى القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا ۞ وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم (قوله) ويتصل بهذه الجملة اى بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه يعنى ضدا لمأمور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك اضرب منسوب الى الضرب وطلب الامتناع فى قولك لا تشتم منسوب الى الشتم ۞ ولم يقل فى ضدهما لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهى فيوهم ان للامر اثرا فى ضد نفسه وهو النهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذن لانه لا حكم لهما فى ضد انفسهما بالاجماع فانه لا اثر لقولك تحرك فى لا تتحرك ولا لقولك لا تسكن فى اسكن اصلا بالاجماع ۞ فاما ضد المأمور به وهو الحركة فالسكون وضد المنهى عنه وهو السكون هو الحركة فهل للامر وهو قوله تحرك اثر فى المنع عن السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن وهل للنهى وهو قوله لا تسكن اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه

﴿ باب حكم الامر والنهى فى اضدادهما ﴾

اى اضداد ما نسبا اليه ۞ ذهب عامة العلماء الذين قالوا ان موجب الامر الوجوب من اصحابنا

اختلاف العلماء فى الامر بالشئ هل حكم فى ضده

واصحاب الشافعى واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها ۞ وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين ۞ وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لا نهى تحريم ولا نهى تنزيه ۞ ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد المأمور به نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا ۞ واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امراً بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما فى جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين ۞ وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق بين الامر والنهى فى ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهى عن الشئ امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعين كالتحرك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة ۞ فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا فى ان كل واحد منهما هل يوجب حكما فى ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخرى المعتزلة الى انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعى ۞ وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده ۞ وقال بعضهم يدل على حرمة ضده ۞ وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر فى الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه ان الامر بالشئ نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهبت المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة مصورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخى فلا يظهر المسئلة هذه الظهور ۞ واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدى واصحاب الشافعى الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضى النهى عن ضده الى آخره ۞ وكذا ذكر شمس الائمة ايضا ۞ وقال عبد القاهر البغدادى انما يكون الامر بالشئ نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهى عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين فى التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعنى اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

وهو فعل يضاده منهيا عنه و كل منهى عنه تركه وهو فعل يضاده مأمور به اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا فى كل ماله اضداد من الجانبين جميعا ※ وعندهم فيماله اضداد تقسيم يطول ذكره ※ غيران عندنا كان الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ماهو الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللأمر صيغة مخصوصة وكذا للنهى فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهى امرا ولاشك ان ضد المأمور به منهى عنه وضد المنهى عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهى عن ضده والنهى عن الشئ يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء ※ ثم فى تحقيق هذه الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طوينا ذكره ومن طلبه فى مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان مااختار الشيخ فى الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام ومتابعيهم ﴿قوله﴾ اذا لم يقصد ضده بنهى احترازعما اذا قصد الضد بالنهى مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولاتقربوهن فان الضد فى مثل هذه الصورة حرام بلاخلاف ※ وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده يعنى اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يقتضى كذا ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضى على ماعرفت ※ فى معنى سنة واجبة اى سنة مؤكدة قريبة الى الواجب ※ وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك اى يقتضى كون الضد فى معنى سنة مؤكدة يعنى اذا كان النهى للتحريم ﴿قوله﴾ وقد ذكرنا يعنى ذكرنا ان التعليق بالشرط لايوجب نفى المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهى ※ الاترى انه لايصلح دليلا لماوضع له اى الامر بالشئ وضع لطلب ذلك الشئ وايجابه ولادلالة له على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لايكون دليلا على ثبوت مالم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى ※ بيانه فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة اى بيعوا الحنطة بالحنطة فوجبه ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له فى ثبوت موجبه فى غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا فى غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ماوضع له ※ فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الايتمار باعتبار انه لم يأت بما امر به لابمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر اولم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر المنهى القبيح لابمقابلة فعل الضد ايضا ※ قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بانه لم يصل لابالقيام والاكل والشرب

اذا لم يقصد ضده بنهى فقال بعضهم لاحكم له فيه اصلا وقال الجصاص رحمه الله يوجب النهى عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضى كراهة وهذا اصح عندنا واما النهى عن الشئ فهل له حكم فى ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لاحكم له فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امراً بشئ منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت لا يصلح دليلا الاترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ماوضع له اولى

(ونحوها)

ونحوها مما يضاد الصلوة و يمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لاباشتغاله بما يضاده من الافعال ※ الا ان هذا فاسد لانه يؤدى الى استحقاق العقوبة على مالم يفعله وهذا مما يرده العقل والسمع لان المرء لايعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلى غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون و يكسبون ونحوهما ※ واما المدح فليس على العدم الذى ليس فى وسعه وانما هو على الامتناع الذى هو مقدوره ※ ولا يلزم عليه قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة ※ لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل حقيقة فان المراد والله اعلم لم نك من المعتقدين لها وترك الاعتقاد فعلى وهو كفر فكانت العقوبة بناء على الكفر ﴿قوله﴾ واحتج الجصاص يعنى فى فصل الامر بكذا ※ قال شمس الائمة رحمة الله بنى ابو بكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الائتمار على الفور فقال من ضرورة وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذى هو ضده والحرمة حكم النهى فكان موجبا النهى عن ضده بحكمه ※ يوضحه ان الامر طلب الايجاد للمأمور به على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ماوجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر ※ ولهذا يستوى فيه مايكون له ضد واحد ومايكون له اضداد لانه باى ضد اشتغل يفوت ماهو المطلوب الاترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج ※ واما النهى فانه للتحريم اى النهى لاثبات الحرمة واعدام المنهى عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لايمكن اعدام المنهى عنه الا باتيان ضده فيكون النهى حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لايوجب امرا بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهى وانما ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا لجميع الاضداد ثم لايمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت ※ بخلاف جانب الامر لان اتيان المأمور به لايمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد فى ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهى باثبات ضد واحد فان الساعة الواحدة لايتصور فيها اثبات افعال شتى وانما يتصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم نجعله امرا به ايضا ※ يوضح الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهى فيماله ضد واحد لايستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نهيتك عن التحرك ※ وابحت لك السكون او انت مخير فى السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهى تحريم المنهى عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه ※ فاما اذا كان للمنهى عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة فى جميع الاضداد بان يقول لا تسكن وابحت لك التحرك من اى جهة شئت او يقول لاتقم وابحت لك ماشئت من القعود والاضطجاع وكذا فثبت انه لاموجب لهذا النهى فى شئ من الاضداد ※ ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين يقول لما كان النهى مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهى ولا يمكنه تحقيقه الا بترك المنهى عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت فى المجهول كما فى احد انواع

واحتج الجصاص رحمه الله بان الامر بالشئ وضع لوجوده ولاوجود له مع الاشتغال بشئ من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه واما النهى فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الاترى ان المامور بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت المامور به والمنهى عن القيام لايفوت حكم النهى بان يقعد او ينام او يضطجع قال واجمع الفقهاء رحمهم الله ان المراة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ماخلق الله فى ارحامهن ثم كان ذلك امراً بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار

الكفارة ۞ ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد و بين ماله اضداد في النهى باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب ۞ وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن اى من الحيض والحبل امر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مأمورة بالاظهار ۞ والمحرم منهى عن لبس المخيط بحديث ابن عمر رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السر اويل ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين ۞ ولم يكن مأمورا بلبس شئ متعين من غير المخيط لان للمنهى عنه وهو المخيط اضدادا ۞ ولا يقال المنهى عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط وهو شئ واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان ۞ لانا نقول ليس للاظهار و الكتمان انواع بخلاف المخيط وغير المخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالقيام مع ترك القيام فان تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عد القيام مماله اضداد لا مماله ضد واحد ۞ واحتج الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت بكل واحد من القسمين اى النهى الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهى ۞ ادنى اى دون ما يثبت به اى بكل واحد من الامر والنهى اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصودا بنفسه فكان هذا النهى بمنزلة نهى ورد لمعنى في غير المنهى عنه فيثبت به الكراهة والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المامور به سنة قريبة الى الواجب ۞ الا ترى ان النهى عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو تأخير السعى او فواته اقتضى كراهة المنهى عنه لا حرمته حتى بقى مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا هذا النهى لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه ۞ والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قضى الفائتة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج عن العهدة مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهى لما ثبت ضرورة فوات المأمور به لم يؤثر في نفسها بالتحريم واوجب الكراهة بخلاف النهى عن اداء الواجب في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد ﴿ قوله ﴾ واما الذى اخترناه وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اى على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه ۞ الا انا نقول النهى الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاء ضده فكان ينبغى ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهى يقتضى سنية الضد ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من المقتضى في اى اضداده الذى يأتى به المخاطب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ۞ ورايت في بعض النسخ وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين و يجوز مثل

واتفقوا ان المحرم منهى عن لبس المخيط ولم يكن مأمورا بلبس شئ متعين من غير المخيط واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص رحمه الله الا انا أثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان الثابت لغيره ضرورة لا يساوى المقصود بنفسه واما الذى اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء

هذا على ما بينا في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكفارة ۞ ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعنى لا نعنى به الاقتضاء الذى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك يثبت موجب النهى والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام ۞ و بما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا و بينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه ۞ وليس هذا نظير التعليقات فانها لابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط بعدم اصلى والعدم الاصلى غير مفتقر الى دليل معدم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب الاقدام على الايجاد فيقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشئ يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ما يثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء ۞ وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ولا اقول انه نهى عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادرى ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد المنهى عنه وهو الترك الذى هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كما هو مذهب ابى هاشم فاى حاجة له الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرايض و ثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهى عنه ولا محظور وهذا مما يأباه جميع اهل العلم ۞ واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله ۞ و يمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور به فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت و يصير سببا لتوجه الوعيد و استحقاق العقوبة و ان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة و مباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضرورى غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع

على مامر تحقيقه فى باب النهى ❊ وكونه حراما لغيره لايمنع استحقاق العقوبة كا كل مال الغير ﴿ قوله ﴾ واما قوله جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع فى فصل النهى اى قول الله تعالى ولا يحل لهن الاية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفى لانهى ❊ مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فانه ليس بنهى للنبى عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى او للاباحة المطلقة الثابتة للنبى عليه السلام فى حق النساء وذلك لان ازواج النبى صلى الله عليه ورضى عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازاهن الله عز وجل بقصر النبى عليه السلام عليهن بقوله عزاسمه لايحل لك النساء من بعد اى لايحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتى اخترنك من بعد مااخترن الله ورسوله ❊ ثم قالت عايشة رضى الله عنها مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل له النساء تعنى ان الآية قد نسخت ❊ وناسخها اما السنة او قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا فى المطلع ❊ فلا يصير الامر اى الامر بالاظهار ❊ ثابتا بالنهى اى النهى عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بنهى عنه ❊ بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاظهار باعتبار ان كتمان مافى الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة واباحة التزوج بزوج آخر وغيرها ❊ فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالاظهار اذلا مرجع الى معرفة مافى ارحامهن الا اليهن ولذلك غلظ عليهن فى الاظهار بقوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والايمان بالله و بعقابه مانع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة ❊ وهذا اى قوله تعالى ولايحل لهن ان يكتمن مثل قوله عليه السلام لانكاح الا بشهود فى ان كل واحد منهما نفى وليس بنهى ﴿ قوله ﴾ وفائدة هذا الاصل وهو ماذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على مابينا ❊ لم يعتبر اى لم يجعل التحريم فى الضد ثابتا ❊ الا من حيث تفويت الامر اى المأمور به يعنى انما يجعل التحريم ثابتا فى الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تفويت المأمور به حرام ❊ فاذا لم يفوته اى لم يفوت الضد المأمور به كان الضد مكروها لاحراما ❊ ثم سياق كلام الشيخ هذا ينزع الى ماقال الجصاص فى التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الافى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده فى اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخى بالاتفاق فلايحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لايتحقق قبله ❊ ويكون مكروها على مااختار الشيخ و ينبغى

واما قوله تعالى ولايحل لهن ان يكتمن فليس بنهى بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهى بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لانكاح الا بشهود وفائدة هذا ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها

ان لايكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه ❊ والامر المطلق على التراخى عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلايحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ماذكره الشيخ وكان ينبغى ان تكون الكراهة على تقدير كراهة التأخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المأمور به ❊ فالخلاف فى التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخى ام على الفور ولم ينكشف لى سر هذه المسئلة ❊ كالامر بالقيام يعنى فى الصلوة ليس بنهى عن القعود بطريق الاصالة والقصد ❊ فاذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ماهو الواجب بالامر ❊ ولكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ❊ ولهذا اى ولان النهى يقتضى سنية الضد ❊ ولهذا اى ولما ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لابطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة الثابتة بقوله تعالى يتربصن بانفسهن النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج ❊ لم يكن الامر بالكف عن التزوج الذى هو ضد التزوج المنهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت اى الامتناع سنيته فلا يمنع تداخل العدتين ❊ وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمات تنقضى والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازاً عن الوقوع فى الحرمة لالانه ركن العدة ❊ وقال الشافعى رحمه الله الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف الذى هو الركن ❊ والمسئلة التى تخرج عليها ان العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبدالله وعنده لاتتداخلان وهو مذهب عمر وعلى رضى الله عنهم ❊ وصورة المسئلة مااذا تزوجت المعتدة بزوج آخر ووطئها ثم فرق القاضى بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ماترى من الاقراء من العدتين ❊ وان كانت حاملا انقضت العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيناف العدة بعد انقضاء الاولى ❊ وان تزوجت بالزوج الاول فى العدة ووطئها ثم طلقها فههنا تتداخلان بالاتفاق ❊ احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر هذه المدة ❊ وقال فمالكم عليهن من عدة تعتدونها ❊ وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فثبت ان العدة فعل استحقها الزوج على المرأة ❊ والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة مأمور بها والثابت بالامر الافعال لاالحرمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كما فى الصوم وتسميتها اجلا مجاز وهو فى الحقيقة تقدير الركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذاثبت ان الركن هو الكف لايتصور كفان من واحد فى مدة واحدة لاستحالة صدور فعلين متجانسين من واحد فى زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد فى يوم واحد ❊ ولعلمائنا قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ❊ وقوله عز وجل فاذا بلغن اجلهن ❊ وقوله حتى يبلغ الكتاب اجله فالله تعالى سمى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس بنهى عن القعود قصداً حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود ولكنه يكره ولهذا قلنا ان المحرم لمانهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قلنا ان العدة لما كان معناها النهى عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا حتى انقضت الاعداد منها بزمان واحد

او لو احدا انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لا بأس باجال متساوية ينقضي جميع الاجال
بمدة واحدة ۞ ولانه تعالى لماسماها اجلا والاجل مدة مضروبة لامتناع شئ وجد سببه
كالاجال المضروبة فى الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انهامدة ضربت لامتناع
حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قدكان حرمها
على سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ماثبته عقد النكاح
فكان حكمه الا طلاق وازالة تلك الحرمات ۞ وكان ينبغى ان يثبت حكمه فى الحال الا
ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعدانعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة
فى الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهوازالة الحرمات كانت الحرمة ثابتة
فى الحال كما كانت فى حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر
ركن العدة بعبارة النهى فقال ولايخرجن وقال ولا تعزموا عقدة النكاح والثابت بالنهى
الحرمة الاان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التربص فى بيت الزوج لالانه ركن لكن
لئلا تباشر فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لالانه ركن
اذالركن حرمة الزنا فى نفسه بل لئلا يقع فى الحرام ۞ ثم الحرمات قد تجتمع لعدم
التضايق فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة الاحرام وكخمر الذمى حرام
على الصائم الذى حلف لايشرب خمرا لكونها خمرا ولكونها للذمى ولصومه وليمينه واذا كان
كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج حقاله
وان تثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقاله فى وقت واحد ثم ينتهى الحرمتان بانقضاء مدة
واحدة لحصول مقصودكل واحد من صاحبى العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه
كمن حلف مرتين لايكلم فلانا يومالزمه يمينان ولوحنث يلزمه كفارتان ثم تنقضى اليمينان بيوم
واحد وكالمراة تحرم على ازواج بتطليقات ثلاث فان الحرمات كلها تنقضى باصابة زوج
واحد ۞ وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت
مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فمن شهدمنكم الشهر فليصمه وقوله عزوجل ثم اتموا الصيام
الى الليل والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لايتصف فى زمان واحد بكفين
كما لا يتصف بجلوسين ۞ ومما يدل على صحة ماذكرنا انامتى جعلنا الواجب كفا على المراة
عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج
ولاالنكاح حراما فى نفسه لانه حرم لغيره ۞ الاترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل
ولا الشرب ولاجماع الاهل حراما فى نفسه واذافعل لايأثم اثم الاكل والشرب الحرام
والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان
اثم الكل واحدا وههنا تأثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت
وجومعت حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن الفعل
الحرام واذالم تكف لم تأثم اثم تارك الكف فهذادليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان الكف
وجب بالامر مقصودا به

بخلاف الصوم ۞ واما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان تحملها على الانتظار
وهو توقف الكينونة امر فى الثانى لالنفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك
غلة او نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود من الانتظار امرا آخر لالنفسه صلح
الواحد لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمات بايمان موقتة بيوم
وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو
زوال الحرمات وقد سلمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفى لاداء حرمات كثيرة
اقامة لمحظور العدة لالركنها والله اعلم كذا فى الاسرار ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولان الامر
بالشئ يوجب كراهة ضده اذا لم يؤد الى التفويت لاتحريمه قال ابو يوسف رحمه الله ان من
سجد على مكان نجس لاتفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهى
لان النهى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى واسجدوا اذا المراد
منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا اى السجود على مكان نجس لايوجب فوات
المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لامفسدا ۞ ولهذا اى ولان
الامر بالشئ لايوجب تحريم ضده الا اذا حصل التفويت به قال ابو يوسف رحمه الله
احرام الصلوة لاينقطع بترك القراءة فى مسائل النفل وهى ثمانى مسايل لانه مأمور بالقرائة
غير منهى عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة فلايكون الترك حراما الابقدر مايحصل به
تفويت المأمور به وهو القرأة وفواتها تحقق فى الشفع الاول فيظهر تحريم الترك فى حق
هذا الشفع حتى فسد اداؤه فامااحتمال اداء شفع آخر بهذه التحريمة فلم ينقطع بهذا الترك فلايظهر
حرمة الترك فى حق التحريمة فتبقى صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وان فسد اداء الشفع بترك
القرائة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة ۞
ولان التحريمة صحت قبل الاداء شرطا للاداء فلاتبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة ۞ ولايلزم
يعنى على ابى يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية وان لم يوجد الاكل الا فى جزء منه مع
ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت فى ضمن الامر بالكف لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان
الكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا له لامحالة لفوات امتداده به كالايمان لما كان فرضا دائما كان
وجود ضده وهو الكفر مفوتا له وان قل ۞ فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة
ففساد الاداء فى احد الشفعين لايؤثر فى الآخر ۞ ولهذا قلنا اى ولما ذكر ابو يوسف رحمه
الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد فى جزء منه قلنا ان عند ابى حنيفة ومحمد رحمه
الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لايعتد به لان السجود لما كان
فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس ۞ بحكم الفرضية اى فرضية وضع الوجه
على الارض فى السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتأدى بالوجه والارض اذهو
عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار ماكان صفة لذلك
الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس كالحامل له بمنزلة
مالوكانت النجاسة فى وجهه ثم الكف عن حمل النجس مأمور به فى جميع الصلوة بدلالة

ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله ان من سجد
على مكان نجس لم تفسد
صلوته لانه غير مقصود
بالنهى وانما المقصود بالامر
فعل السجود على مكان
طاهر وهذا لا يوجب
فواته حتى اذا اعادها على
مكان طاهر جاز عنده
ولهذا قال ابو يوسف ان
احرام الصلوة لا ينقطع
بترك القرائة فى مسائل النفل
لانه امر بالقرائة ولم ينه عن
تركها قصدا فصار الترك
حراما بقدر ما يفوت
من الفرض وذلك لهذا الشفع
فاما احتمال شفع آخر
فلا ينقطع به ولا يلزم ان الصوم
يبطل بالاكل لان ذلك الفرض
ممتد فكان ضده مفوتا ابدا
ولهذا قلنا ان السجود على
مكان نجس يقطع الصلوة عند
ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله

قوله تعالى و ثيابك فطهر اى للصلوة على ماقيل وقد عرف ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقا وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف فى الصوم لما كان مأمورابه فى جميع اليوم يكون الاكل فى جزء منه مفسداله ❊ ثم النجاسة اذا كانت فى موضع اليدين اوالركبتين لايمنع عن الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين والوجه جميعا فكانت النجاسة فى موضع اليدين والركبتين مثلها فى موضع الوجه واكثر مافى الباب انله بدا من وضع اليدين والركبتين وهذا لايدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما لولبس ثوبين فى احدهما نجاسة كثيرة لايجوز صلوته وان كان له منه بد ❊ فالشيخ بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لايمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة ❊ بخلاف الثوبين فان اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا للنجاسة لامحاله فتفسد صلوته كما لوكان يمسكه بيده فاما المصلى فليس بحامل للمكان حقيقة ❊ وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله ان النجاسة فى موضع السجود لاتمنع عن الجواز لان فرض السجود يتادى بوضع الارنبة على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلايمنع الجواز ❊ والجواب عنه انه اذا وضع الجبهة والانف تادى الفرض بالكل كما اذا طول القرأة اوالركوع كان مؤديا للفرض بالكل والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز ﴿قوله﴾ ولهذا قال محمد اى ولان الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القرائة فى النفل وان كان فى ركعة واحدة لان القرائة فرض دايم فى التقدير حكما لانها مع كونها ركنا شرط صحة الافعال لااعتبار لها بدونها فى الشرع قال عليه السلام لاصلوة الا بقرائة الاترى انه لو استخلف اميا بعدما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض القرائة فى محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القرائة فيما بقى من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح فى حق الاهل لا فى حق غير الاهل والامى ليس باهل ❊ واذا ثبت انها فرض دائم يتحقق الفوات بالترك فى ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة ❊ واحتج ابو حنيفة بما احتج به محمد رحمهما الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القرأة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا فى نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها فى الشفع كله فاما اذا وجدت فى احدى الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

وهو ظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل مستعملا له بحكم الفرضية والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فى اركان الصلوة فى المكان يضاف فيصير ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة فى النفل لان القراءة فرض دائم فى التقدير حكما على ماعرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة اداء الركن مع النجاسة وقال ابو حنيفة رحمه الله الفساد بترك القراءة فى ركعة ثابت بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا ترك فى الشفع كله فقد صار الفساد مقطوعا به بدليل موجب للعلم فتعدى الى الاحرام

بالقرأة فى ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام لاصلوة الا بقرائة يقتضى ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء التحريمة حتى صح شروعه فى الشفع الثانى وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط فى كل باب ❊ فعلى ماذكرنا تخرج المسايل ❊ فاذا قرأ فى الاوليين لاغير ❊ او فى الاخريين لاغير ❊ اوفى الاوليين واحدى الاخريين ❊ اوفى الاخريين واحدى الاوليين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق ❊ ولوقرأ فى احدى الاوليين لاغير ❊ اوفى احدى الاوليين واحدى الاخريين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما ❊ ولوقرأ فى احدى الاخريين لاغير ❊ اولم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابى يوسف وقضاء ركعتين عندهما ﴿قوله﴾ ولهذا اى ولماذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فى مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القرائة فيهما لاينقطع به الاحرام حتى لونوى الاقامة يتم صلوته اربعا ويقرأ فى الاخريين ❊ وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القرائة مؤثر فى قطع التحريمة عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القرائة فيهما اوفى احديهما على وجه لايمكنه اصلاحه فكذا الظهر فى حق المسافر اذلاتأثير لنية الاقامة فى رفع صفة الفساد ❊ وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا للوجود اى وجود القرائة فى الاخريين بنية الاقامة ونية الاقامة فى اخر الصلوة مثلها فى اولها ولوكانت فى اولها لم تفسد صلوته بترك القرائة فى الاوليين فهنا مثله بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا ❊ يبتنى عليه فروع يطول تعدادها ❊ مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان اللبث الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل ❊ ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف ❊ وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فتكره ولاتفسد لان فرض تطهير المكان لايفوت به ولكن يقرب الى الفوات ❊ وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمور به وهو الايتاء الى الفقير لم يفت ولكن يكره لانه اخذ شبها بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم ❊ ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهى الاحكام شرع فى بيان الوسايل اليها وهى الاسباب فقال

﴿باب بيان اسباب الشرائع﴾

اى بيان الطرق التى تعرف بها المشروعات ❊ قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم فى الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فانه ذكر فى مأخذ الشرائع ان اوقات الصلوات اسباب لوجوب العبادات ❊ وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات

ولهذا قال فى مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لاينقطع وهو قول ابى يوسف رحمه الله لان الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال نية الاقامة فلم يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا يجب ضبطه يبتنى عليه فروع يطول تعدادها والله اعلم بالحقائق

باب بيان اسباب الشرائع

اعلم ان الامر والنهى

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ☼ وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم فى المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفى غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذى جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم فى الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين فى ذلك بان الموجب للاحكام والشارع هو الله جل جلاله كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفة الايجاب صفة خاصة له لايجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان فى اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لايجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم فى الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها ☼ وبان الاسباب فى افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لايظهر اثرها فى المحال ☼ الا باسباب والات فيكون عملها فى تتميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة ☼ وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام كما فى المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كما فى العلل العقلية فان الكسر لايتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لاتجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب فى حقه ☼ وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا ماعرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه ☼ وبان الواجب فى العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شئ آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجانى ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ماوجب عليه الى السبب وماوجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما ☼ فاجلدوهم ثمانين جلدة ☼ فاجلدوا كل واحد منهما مأية جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا ☼ واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب فى الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطئ النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا ☼ فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنه والجماعة

☼ ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لايجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل ☼ وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لايكون مضافا الى الله عز وجل فاسد ☼ لانا لانجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب لايتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب مايكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لاتمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لايمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والرى بالماء ثم يضافان الى المطعم والساقى فكذا هذا ☼ وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى ☼ واما الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لايجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لاوجه الى ايجاب الاداء فى حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لاثبوت للخطاب فى حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء ☼ ولان فى ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه الطول مدة بقايه فى دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وباقى الكلام مذكور فى الكتاب ﴿ قوله ﴾ على الاقسام التى ذكرناها من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضيق او التخيير وغيرها ☼ انما يراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب ☼ واداؤها تأكيد يعنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر ☼ لااثر للاسباب فى ذلك اى فى حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلى والحسى فان لهما اثرا فى اثبات المعلول بحيث لايتخلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق ☼ وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب الذى هو فعل الله تعالى كان غيبا عنا وفى الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحى فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهى فى الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعنى لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما يثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اعنى به انه انما يثبت فى حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه لا ان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا ☼ والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولايشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعنى قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل ☼ ولا يقال ماذكرتم لايستقيم فى النهى لان العبد لايخاطب باداء المنهى عنه ☼ لانا نقول الواجب بالنهى انتهاء العبد عما نهى عنه فانتهاؤه وامتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التى ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة واداؤها وانما الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها شرعية وضعت تيسيرا على العباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب فى ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان الايجاب غيبا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبراً لا اختيار للعبد فيه ثم الخطاب بالامر والنهى للاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء

لموجب النهى ﴿ قوله ﴾ ودلالة صحة هذا الاصل اى الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب و وجوب الاداء بالخطاب اجماعهم ۞ وهو جواب عما يقال نحن لانعلم ايجابا من الله تعالى الا بالامر فبم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب ۞ فقال عرفنا ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لايصلح للخطاب مثل النائم فى وقت الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه ۞ وكذا المغمى عليه والمجنون عندنا يؤاخذان بالقضاء بعد الافاقة اذا لم يزدد الاغماء والجنون على يوم وليلة فى الصلوة ولم يستغرق الجنون الشهر فى الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفايت من عند من وجد منه التفويت كضمان المتلفات ولولا التفويت لما وجب القضاء ولو لا الوجوب لما تصور التفويت ۞ ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه ۞ لانا نقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت ۞ الاترى ان الصلوة متى لم تجب فى الوقت لايجب قضاؤها بعد خروجه كالكافر والصبى والحايض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لايجب عليهم القضاء لعدم الوجوب فى الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ماذكرنا ۞ واعلم ان قوله ووجوب الصلوة على المجنون ينبغى ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفا على اجماعهم لا بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلوة على المجنون والمغمى عليه تحت الاجماع ايضا كوجوبها على النائم ۞ وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعى لاتجب الصلوة على المجنون والمغمى عليه اذا استغرق الجنون والاغماء وقت الصلوة وحينئذ لايصح الاستدلال بهاتين المسئلتين على الخصم ۞ الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا فحينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع ۞ وقوله وكذلك الجنون اذا لم يستغرق مذهبنا ايضا دون مذهب الشافعى ۞ وقد قال الشافعى بوجوب الزكوة على الصبى والمجنون وبوجوب كفارات الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع ۞ وقالوا اى الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبى اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذى يمونه مع ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما ۞ ويثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله فى ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما ۞ الاترى ان الاداء لما وجب لم يلزم عليهما وانما لزم على الولى ۞ قال شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالالف واللام دلتا على ان المراد اقيموا الصلوة التى اوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اد الثمن انما يفهم منه الخطاب باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم فى وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والاغماء والنوم وان استغرقه لايمتنع بهما الوجوب ولاخطاب عليهما بالاجماع وقد قال الشافعى رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبى وهو غير مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب فى حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب

﴿ قوله ﴾ وانما يعرف السبب ۞ ثم بين الشيخ امارة كون الشئ سببا فقال انما يعرف السبب بنسبة الحكم اى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل ۞ وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لايوجد بدونه و يتكرر بتكرره ۞ لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز ۞ و تحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشئ متى اختص فى نفسه تعرف فاذا قلت جاءنى غلام كان نكرة لشيوعه فى الغلمان ولو قلت جاءنى غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ۞ ثم اختصاص الشئ بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب فى قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد فى قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ۞ ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه ۞ او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده ۞ او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل فى هذا الوقت ۞ ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد الله و ناقة الله و كفارة القتل وكسب فلان و تركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت ۞ واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف ۞ وكذا الاضافة الى غير الله تعالى فى اللغة شايع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عز وجل حقيقة لتأديها الى الشركة فى الاحداث ۞ وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد و يقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله فثبت ان الاضافة لاتدل على الحدوث ۞ وكذا ما استدل به من قولهم كسب فلان و تركته يوجب بطلان هذا الكلام لا تصحيحه لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيعة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به ۞ ولو كان هو اسبق وجودا منها فانى يتصور حدوثها به ۞ ولو قيل كان ملكها حادثا بسببه تقول لم يضف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فيبطل هذا الكلام ۞ قال ثم فى قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لايمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان حدوثهما باحداث الله

وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له حادثا به

تعالى عندمباشرة العبد واكتسابه اياهما وهما يتعلقان بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هى المضافة وهى ليست بحادثة بالوقت ولا يصح اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا لايفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لايفهم منه حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة ❊ والعجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف او ما اتصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما طويلا الى ان قال والوجه الصحيح لترجيح جهة السببية على جهتى الشرط والظرف ان يقول ثمرة الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشئ عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لايشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قولك صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لايشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده فى الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزوال الاختصاص بهذا الوصف فان فى وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من القضاء والنذور والنوافل والسنن الرواتب وكذا الصوم فى وقته غالب الوجود لامتيقن الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل ❊ وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه عند ابى حنيفة رحمه الله ❊ وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا ❊ فاما الوجوب بالوقت او فيه فمتيقن فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى ❊ فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق السببية او بالشرطية ❊ ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا وآكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما فى الظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لاتعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل جعل لانعقاد العلة ولاشك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم واختصاص الحكم بالسبب حقيقى وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة فى الدلالة الى هذا النوع من الاختصاص والله اعلم ❊ ﴿ قوله ﴾ وكذلك اذا لازمه دليل قوله وتعلقه به يعنى كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشئ الشئ وتعلقه به وتكرره بتكره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ❊ ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولابد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لايقتضى التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبده تصدق من مالى بدرهم اذا امسيت او اذا دلكت

وكذلك اذا لازمه فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه

الشمس لايقتضى التكرار كما لو قال تصدق من مال بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت ههنا فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر بتكرر اسبابها ﴿ قوله ﴾ فاذا ثبت هذه الجملة ❊ ولما اثبت الشيخ ان للمشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ ببيان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات ❊ فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اى الايمان الذى هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته جل جلاله ❊ وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى ❊ وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة وجميع صفاته العلى ❊ والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه ويقر بلسانه انه تعالى واحد لاشريك له ولا مثل ❊ وان له اسماء كاملة اى تسميات يصح اطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهى قائمة بالواصف ووصف للموصوف وان له جل جلاله صفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسماؤه وتنزهت صفاته ❊ لا كما زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته حادثة ❊ ولا كما ذهبت المعطلة والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته ❊ مضاف الى ايجابه اى ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات ❊ لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا للامر علينا ❊ وقطعا لحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية ❊ ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا ربما احتجوا يوم القيامة وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم نؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا للجاجهم ❊ ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على ان له محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر ❊ واليه اشار عمر رضى الله عنه فى قوله البعرة تدل على البعير ❊ وآثار المشى تدل على المسير ❊ فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما لايدلان على الصانع العليم الخبير ❊ وهذا السبب يلازم الوجوب يعنى لاينفك عن الوجوب ولا الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه موجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب الفعل الا على من هو اهله اذ الحكم لايثبت بدون الاهلية كما لايثبت بدون السبب ❊ ولا وجود لمن هو اهل وجوب الايمان على ما اجرى الله به سنته الا والسبب يلازمه اذ لايتصور للمحدث ان يكون غير محدث فى شئ من الاوقات ❊ والانسان المقصود به اى بخلق العالم او بالتكليف وغيره من الملك والجن ممن يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذ اثبت هذه الجملة قلنا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه فى الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العبا دو قطعا بحجج المعاندين وهذا سبب يلازم الوجوب

ووحدانيته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لانعنى به كذا جوابا عما يقال كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذى هو مبنى على ثبوت وحدانية الله تعالى وهى امر ازلى يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا ۞ فقال لانعنى به انه سبب للوحدانية وانما نعنى به كذا ۞ وذكر فى بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق الله تعالى وهدايته الذى هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذى هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل حدث العالم سببا لفعل الله الذى هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغى ان يقول لانعنى بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى وهدايته وانما نعنى به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب ﴿فان قيل﴾ مامعنى قوله على ماجرى به سنته وانه يذكر فيماامكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لايمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ فى عامة الكتب فى هذا الموضع ﴿قلنا﴾ ذكر فى بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء اخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء يتكثر اسباب وجوب الايمان ۞ والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذى هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه الذى هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه الايمان لايكون ذلك الشئ لازما للوجوب كما فعل كذلك فى حق الصوم والصلوة فان الوقت الذى هو سبب ليس بملازم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضى الوقت وانقضاء الشهر ولكنه جل جلاله اجرى سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب فى جميع الاحوال ﴿قوله﴾ ولهذا قلنا اى ولان السبب يلازم من هو اهل له ۞ قلنا ان ايمان الصبى العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان فى الحال ولا مأمورا به ۞ لان الايمان مشروع بنفسه لايحتمل ان يكون غير مشروع ۞ وقد تحقق سببه فى حقه ۞ ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز ممن هو اهله وهو الصبى فوجب القول بصحته كما اذا ثبت تبعا لاحد ابويه ۞ اما تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام فى صبى عاقل مميز يناظر فى وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق بالقلب ولهذا صحت وصيته باعمال البشر عند الخصم ۞ واما الاهلية فلان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك فى حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء لا يكون الا بحجر شرعى والقول بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع به فوجب القول بصحته ضرورة ۞ ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فاكره على ان لايسلم

لانا لانعنى بهذا ان يكون سببا لوحدانية الله وانما نعنى به انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العباد ولا وجوب الا على من هو اهل له ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه لان الانسان المقصود به وغيره ممن يلزمه الايمان به عالم بنفسه سمى عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا قلنا ان ايمان الصبى صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مأمورا لانه مشروع بنفسه وسببه قائم فى حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود به وصحة الاداء تبتنى على كون المؤدى مشروعا بعد قيام سببه ممن هو اهله لا على لزوم ادائه كتعجيل الدين المؤجل واما الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة وسبب وجوبها فى الظاهر فى حقنا الوقت الذى تنسب وجوبها فى الظاهر فى حقنا الوقت الذى تنسب اليه

ولايتكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير ۞ والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لايدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يبتنى على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادايه اى المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه فى الحال وكالمسافر والمريض اذا صام فى حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب فى حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر ﴿قوله﴾ ومابين هذا اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها فى الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال النامى سببه فرق ۞ وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات الماليه حيث جوز اضافة القسم الثانى الى الاسباب دون القسم الاول ۞ وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لاتأثير للوقت فى ايجاب العبادة ليكون سببا لها فاما المال فله تاثير فى ايجاب المواساة وللجناية اثر فى ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد الذى هو جناية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير لصحتها كالكسر مع الانكسار بل هى علة جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التأثير ۞ وذكر الشيخ رحمه الله فى بعض نسخة فى اصول الفقه فى هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة مايعقل معناه ويظهر تأثيره فى الاحكام والسبب سبب وان كان لايعقل معناه ۞ قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل فى فعل العبد لمولاه ان لايصلح سببا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز الثواب فى الآخرة فكذا ههنا ۞ والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها ۞ قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه وخرج فلان لقدوم فلان يعنى قدوم فلان سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر ۞ واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد اذ الاصل فى الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص ۞ ومجموع قوله ويبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد فثبت بمجموع ماذكرنا انه سبب ۞ وعبارة شمس الائمة ولهذا لايجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب ﴿فان قيل﴾ لايفهم من وجوب العبادة شئ سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فالذى يكون واجبا بسبب الوقت ﴿قلنا﴾ الواجب بسبب الوقت ماهو المشروع نفلا فى غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وبيان هذا فى الصوم فانه مشروع نفلا فى كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفى رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب

وما بين هذا وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه فرق وليس السبب بعلة والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك يقال صلوة الظهر والفجر وعلى ذلك اجماع الامة ويتكرر بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت اداؤه ويصح بعد هجوم الوقت وان تاخر لزومها فقد تقدم ذكر احكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت

وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذى هو نصابه لانه فى الشرع مضاف الى المال والغنا وتنسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيلها بعد وجود مايقع به الغنى غير ان الغنى لا يقع على الكمال واليسر الا بمال وهو نام ولا نماء الا بازمان فاقيم الحول وهو المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فيتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال فى التقدير

بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء اولم يوجد ❊ وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله فى طريقة الخلاف ان اللام فى قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ليست للتعليل لانها لاتصلح لذلك اذهى داخلة على الرؤية دون الوقت وهى ليست بعلة بالاجماع فالم تدخل فيه اولى ان لاتكون علة فان قلتم المراد ماثبت بالرؤية وهو الشهر ❊ قلنا اتعنون به ان الوقت الذى وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم ❊ فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه ❊ وان قلتم بالثانى فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل فى اللفظ ماينبئ وضعا او دلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية ❊ فان قلتم نعم فقد ادعيتم مايعرف كل جاهل ببطلانه ❊ وان قلتم لافقدا بطلتم الاستدلال بالخبر ❊ وكذا فى قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ايش تعنون بهذا ان العلة هى وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك ❊ فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم ❊ وان قلتم بالثانى فنقول اى دلالة فى الدلوك الذى هو فعل الشمس فى زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعين بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ماهو المذهب عندكم افيه دليل على مازعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاى الامرين ادعيتم كلفتم بيانه ولن تقدروا عليه ❊ قال ثم ورود الحديث لبيان ان الصوم المأمور به فى الشرع بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يؤدى فى الشهر بعدد ايامه فى الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة العدد برؤية الهلال فحينئذ تكمل العدة ثلثين يوما ابقاء لما كان على ماكان لا لبيان العلة الموجبة للصوم ❊ وكذا قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا لبيان السبب ❊ ومجئ اللام للوقت كثير شايع فى الشرع واللغة قال عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة اى لوقت كل صلوة وقالت الخنساء ﴿ شعر ﴾ تذكر فى طلوع الشمس صخرا ❊ واذكره لكل مغيب شمس ❊ اى لوقت مغيبها ❊ ويمكن ان يجاب عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل بتكرر الحكم عند تكرره واضافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل ❊ وماذكر من الترديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت للصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تتعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها على الزمان الذى يوجد قبيل صيرورة الظل مثلا او مثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا ﴿ قوله ﴾ وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذى هو نصابه اى نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال مثل عشرين مثقالا فى الذهب ومأتى درهم فى الفضة وخمس ذود فى الابل واربعين شاة فى الغنم ❊ مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم وقال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنا والغنى لايحصل باصل المال مالم يبلغ مقدارا واحوال الناس فى ذلك مختلفة فقدر بالنصاب فى حق الكل ❊ وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصب فى

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم فى ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبته اليه وتعلقه به وتعليق الحكم بالشئ شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل فى الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على صبى يبلغ فى بعض شهر رمضان وكافر يسلم بقدر ماادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد مرت احكام هذا القسم

وقت واحد ايضا ❊ ويجوز تعجيله بعد وجود مايقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك مادون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لاينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب ❊ وقوله غير ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغى ان يجب الاداء فى الحال ولا يتأخر الى مضى الحول ❊ فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوايج لامحالة عن قريب واذا كان ناميا تعين النماء لدفع الحوايج فبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الاداء منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر اللذين بنيت هذه العبادة عليهما ولا نماء الا بازمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة المختلفة التى لها تأثير فى حصول النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس فى كل فصل الى مايناسبه فصار مضى الحول شرطا لوجوب الاداء ❊ ثم يلزم على ماذكرنا ان تكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ههنا فى مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال كالرأس فى صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة فعرفنا ان تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديرا ﴿ قوله ﴾ وسبب وجوب الصوم يعنى صوم شهر رمضان واللام للعهد ايام شهر رمضان ❊ اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك ❊ فذهب الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالى وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهى ثابتة للايام والليالى جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حال الافاقة لم يلزمه القضاء ❊ وكذلك المجنون اذا افاق فى ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء ❊ وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته ❊ ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ❊ ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم فى آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غنى رأس يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقول النبى عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن لانتزاع الشئ فتدل على احد وجهين اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه وبطل الثانى لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعلم به انه سبب ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس واما وقت الفطر فشرطه حتى لا يعمل السبب الا لهذا الشرط

بل الشرط احتمال الاداء فى الوقت وهو ثابت ولهذا لو اسلم فى آخر يوم من رمضان بعد الزوال
او قبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء فى الوقت ❊ وذهب
القاضى الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم
ايام شهر رمضان دون الليالى اى الجزء الاول الذى لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب فى الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة
على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرؤ الناقض
كالصلوات فى اوقاتها بل التفرق فى الصيام اكثر منه فى الصلوات فان التفرق فى الصلوات باعتبار
ان اداء الظهر لا يجوز فى وقت الفجر ويفوت بمجئ وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن
فيه موجود وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لماضى ولا نفلا واذا كان
كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا ❊ ولان الله تعالى اذا جعل وقتا
سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة فى الاداء دون الايجاب فانه صنع الله
تعالى فلم يستقم الوقت المنافى للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلمنا ان الاسباب هى الايام دون الليالى وهو معنى
قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا للاداء اى محلا له كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان
محلا لادائها ❊ والمراد من كونه ظرفا ههنا ان الواجب يؤدى فيه لا ان الوقت يفضل عن الاداء ❊
واما الجواب عن كلام شمس الائمة فهو ان شرف الليالى باعتبار شرعية الصوم فى ايامها فكان شرفها
تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار كونها اوقاتا لقيام رمضان وكلا منا فى شرف يحصل باعتبار
السببية وذلك بان يكون محلا لاداء مسببه ❊ واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذى لم يفق الا فى جزء
من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقطه عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج
واعتبر الحرج فى حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد ❊ واما جواز النية فى الليل
فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم فى حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم
الذى هو شرط على ما بينا فى مسئلة التبييت فاقيمت النية فى الليل مقام النية المقترنة باول الصوم
ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم ❊ هذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به
وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه ❊ وقدمت احكام هذا القسم ايضا
كاحكام الصلوة فى باب تقسيم المأمور به فى حق الوقت ﴿ قوله ﴾ وسبب وجوب صدقة
الفطر رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته اى بسبب ولايته عليه مثل
التزويج والاجارة وغير ذلك ❊ اذ الباء بمعنى مع ❊ ومعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء
الغير او ابى ❊ وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
وعند الشافعى رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر ❊ وذكر غيره
ان السبب هو الوقت عند الشافعى بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت
فى رأس واحد ❊ ولكنا نقول الاصل فى هذا الباب رأسه والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة
الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب
المالكية والولاية ليصير كرأسه كذا فى الاسرار ❊ فاذا عدمت الولاية فى حق المرأة والابن الزمن البالغ

(المعسر)

وانما نسبت الى الفطر مجازا والنسبة تحتمل الاستعارة فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة وبيان قولنا ان الاضافة تحتمل الاستعارة ظاهر لان الشئ يضاف الى الشرط مجازا فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا لا يتصور فيه الاستعارة

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى
وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته على الاب ايضا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله وان وجدت
الولاية ❊ قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى
❊ اما الشرع فلانه عليه السلام قال ادوا عمن تمونون فقد اعتبر المؤنة واما الولاية فلانه عليه السلام لما
اوجب فى الصغار والمماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المعنيين جميعا ❊ واما المعنى
فلان الاصل فى الوجوب رأس الانسان وانما يلحق رأس غيره به اذا كان فى معناه الى آخر ما ذكرنا ❊ ثبت
ذلك اى كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا ❊ وبيانه اى بيان ثبوت كون الرأس سببا
بهذين الحديثين ان كلمة عن لانتزاع الشئ اى لانفصال الشئ عن الشئ وتعديه منه يقال رميت عن
القوس واخذت عنه حديثا اى انفصل عنه الى وبلغنى عنه كذا اى تعدى وتجاوز عنه الى واخذت الدرة
عن الحقة اى نزعتها عنها ❊ فيدل اى حرف عن او الحديث ❊ على احد الوجهين بالاستقراء ❊ اما ان يكون
ما دخل عليه عن ❊ سببا ينتزع الحكم عنه اى عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن
ارضه اى بسببهما ويقال سمن عن اكل وشرب اى بسببهما وكقوله تعالى يؤفك عنه من افك اذا جعل
الضمير راجعا الى قول مختلف اى يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة
الناشئة عن كذا ❊ او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة عنه
❊ لاستحالة الوجوب على العبد لانه لما لم يتصور ان يكون مالكا لشئ لانه مملوك استحال تكليفه بما ليس
فى وسعه ذلك ❊ والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها ❊ والفقير لانه ليس على الجراب خراج فتعين
ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب ❊ وذكر فى الاسرار فى مثلية وجوب
صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعى والمولى ينوب عنه كالنفقة
لان النبى عليه السلام لما قال ادوا عن كل حر وعبد علم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان
اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال فى الزكوة اد عن الشاة او اد عن العبد وانما يقال
ادوا من اموالكم ❊ ثم ذكر فى الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة فى باب
الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب فى حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه على سبيل المجاز فانه من
حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى باطن المعنى
فلا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه والاجزاء التى تحتاج الى النفقة مملوكة
والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الخلقة الوجوب على العبد
وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى ❊ ولذلك
اى ولكون الرأس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس فى وقت واحد
ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن
الوقت شرطه ❊ حتى لا يعمل السبب اى لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب
لا يظهر عمله فى ايجاب اداء الزكوة الا عند مضى الحول ﴿ قوله ﴾ وانما نسب الى الفطر جواب
عما قال الشافعى رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار
انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا ❊ وانما حملناها على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز فان

الشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذى هو شرطها فقيل حجة الاسلام
ويقال بنو فلان لنوافله على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فامر حقيقي لا يقبل
الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم فى كونه دليلا على
السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه ❊ وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد
ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها ﴿فان قيل﴾ اليس يتكرر هذا
الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب ❊ قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤنة ابدا تتكرر
وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد
الوجوب لاجله ❊ وذكر الشيخ فى شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الراس والوقت فيجب ان
يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جعلنا الرأس سببا والوقت زمان
الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث
انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شيء
ليجعل الراس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاى
اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب ﴿فان قيل﴾ نجعل الرأس شرطا من
حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب
على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر
بتكرر السبب وان اتحد الشرط وقد تكرر بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس
والوقت شرط الوجوب كوقت الحج ❊ وكذلك وصف المؤنة يرجح الرأس فى كونه
سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبى عليه السلام اجراها مجرى المؤن
فى قوله ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجب عليكم مؤنتهم والاصل فى وجوب
المؤن رأس يلى عليه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج
الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور فى الرأس دون الوقت فكان
الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة فى حق
المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو
الفطر فى وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتا له
❊ وقد بينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب فى موضعه ❊ ذكر الشيخ فى نسخة من نسخ اصول الفقه
التى صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها
وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام صدقة الفطر طهرة
للصائم عن اللغو والرفث والنفقة لاصلاح البدن والعبد محتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها
❊ وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى رحمه الله فى اشارات الاسرار ان السبب رأس يمونه ويلى عليه
والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة
الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة
والمؤنة فتعلقت برأس يمونه ويلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الغرامة ليكون

وكذلك وصف المؤنة
يرجح الرأس فى كونه
سببا وقد بينا معنى المؤنة
فيه فى موضعه وسبب
وجوب الحج البيت لانه
ينسب اليه ولم يتكرر
قال الله تعالى ولله على
الناس حج البيت واما
الوقت فهو شرط الاداء
بدلالة انه لا يتكرر بتكرره
غير ان الاداء شرع متفرقا
منقسما على امكنة وازمنة
يشتمل عليها جملة وقت
الحج فلم يصلح تغيير الترتيب
كما لا يصلح السجود قبل
الركوع فلذلك لم يجز
طواف الزيارة قبل يوم
النحر والوقوف قبل يوم
عرفة واما الاستطاعة بالمال
فشرط لا سبب لما ذكرنا
انه لا ينسب اليه ولا يتكرر
بتكرره ويصح الاداء دونه
من الفقير الا ترى انها عبادة
بدنية فلا يصلح المال سببا
لها ولكنها عبادة هجرة
وزيارة فكان البيت سببا لها

الحكم على وفاق السبب ولهذا تضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا
فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى
الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو تمت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لغوا ❊ قال
وذكر القاضى الامام ابو نصر الزوزنى رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعلة
ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل ﴿قوله﴾ وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت
لانه نسب اليه ❊ ولم يتكرر اى لم يجب الامرة لان السبب وهو البيت غير متجدد ❊ قال ابو اليسر ان
للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا
ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لا له ❊ ولان هذا البيت لحرمته امان للخلق فكان
نعمة فى نفسه فصار سببا لكونه نعمة ❊ واما الوقت فهو شرط الاداء اى شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء
بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا ❊ وتوقف صحة الاداء
عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية ❊ غير ان الاداء اى لكن الاداء جواب عما يقال وقت
الحج اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف
يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا له لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال
اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب ❊ فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد
دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقا منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن
بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز فى غير مكانه فلذلك
لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمى اليوم الثانى
فى اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى فى جميع وقت الحج
كالسعى فان من طاف وسعى فى رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعى الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر
يلزمه السعى ولو كان طاف وسعى فى شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعى غير
موقت بوقت خاص فجاز اداؤه فى اشهر الحج ❊ واما الاستطاعة بالمال فشرط اى شرط لوجوب
الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان
السفر الذى يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم وهو مدفوع فعرفنا
ان المال شرط وجوب الاداء لا انه سبب ❊ والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد
والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل
الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى
الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار تأويل الآية والله اعلم ولله على
الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا فى التقويم ﴿قوله﴾ وسبب
وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج الباء يتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج
فان سببه الارض بالنماء التقديرى ❊ وعند الشافعى الخارج سبب وجوب العشر والارض
سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان فى ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر
الارض النامية بحقيقة
الخارج لان العشر ينسب
الى الارض وفى العشر معنى
مؤنة الارض لانها اصل
وفيه معنى العبادة لان
الخارج للسبب وصف
وصار السبب تجدد وصفه
متجددا فى التقدير فلم يجز
التعجيل قبل الخارج لان
الخارج بمعنى السبب لوصف
العبادة فلو صح التعجيل
لخلص معنى المؤنة فلما
صارت الارض نامية اشبه
تعجيل زكوة السائمة والابل
لعلوفة ثم اسامها

العشر يتعلق بالخارج و يتكرر بتكرره ولهذا لايجوز تعجيله ولوكان الارض هى السبب لجاز تعجيله كالخراج وكالزكوة قبل الحول ❊ ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضى والارض يوصف به فيقال ارض عشرية والشئ يضاف الى سببه فى الاصل ويتصف السبب بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالى وجب لله تعالى فكان سببه مالا ناميا والخارج غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هى الموصوفة به الا ان نماء الارض على وجهين نماء حقيقى وهو الخارج ونماء حكمى وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما فى الزكوة فانها تارة تجب بنماء حقيقى وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمى وهو كون المال معدا للتجارة فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقى لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد تحقق الخارج والخراج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمى ❊ وفى العشر معنى المؤنة اى وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى ❊ لانها اى الاراضى اصل فى وجوبه يعنى اذا وجب العشر يجب مؤنة للارض حتى لايشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضى وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة ❊ والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه ❊ وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزأ من النماء قليلا من كثير كالزكوة تتعلق بالمال النامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التى هى سبب لوجوبه اصلا والنماء الذى تعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب كما قلنا فى النصاب الواحد بتكرر الحول والراس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج فى سنة واحدة لان النماء التقديرى غير متكرر ❊ ولم يجز التعجيل اى تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة فى العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا لمعنى العبادة عنه ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه بقى مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة فى الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدى التعجيل فيه الى تغييره كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك النصاب النامى لانه لا يؤدى الى التغيير (قوله) وكذلك سبب الخراج اى وكما ان سبب

وكذلك سبب الخراج الا ان النماء معتبر فى الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن به من الزراعة

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن النماء معتبر فى الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج وعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة ❊ فصار مؤنة باعتبار الاصل اى باعتبار تعلقه باصل الارض كما بينا فى العشر ❊ وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التى هى نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك فى قوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها ❊ وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم ❊ ورأى النبى عليه السلام شيأ من آلات الزراعة فى بيت فقال مادخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج فى الاراضى اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر فى حق المسلم واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لايبتدأ الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة ❊ ولا يقال بان وجود الخارج لاينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر فى حق وجوب العشر اكتساب المال فقط كاكتساب مال تجب فيه الزكوة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها فى حق الكفار اصل وفى حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض فى جعل العشر عقوبة ❊ ولان الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لا نفس الزراعة قال عليه السلام اطلبوا الرزق فى خبايا الارض ولا يتحقق الاعراض فى حق المسلم فكانت اكتسابا ❊ ولان معنى الزراعة غير معتبر فى العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شئ من غير ان يزرع ❊ ولذلك لم يجتمعا عندنا اى ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج فى ارض واحدة وجوبا لان كل واحد مؤنة وفى العشر معنى العبادة وفى الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب واحد لايجب حكمان مختلفان ❊ وقولهم محل كل واحد مختلف لا يغنى عنهم شيأ لان المحل قد يكون متحدا ايضا اذ الخراج قد يكون مقاسمة ❊ وقد روى الاملى فى مسنده عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم لا يجتمع فى ارض مسلم عشر وخراج وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتيالهم لاخذ المال (قوله) وسبب وجوب الطهارة الصلوة ❊ اختلفوا فى سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان النبى عليه السلام لا وضوء الا عن حدث وحرف عن فى مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث تكرر الصلوة بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لايجب عليه الوضوء فعلمنا ان السبب هو الحدث ❊ ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه ❊ والصحيح ان سبب وجوب الطهارة الصلوة اعنى وجوب الصلوة او ارادة الصلوة ❊ لانها اى الطهارة تضاف الى الصلوة شرعا وعرفا يقال

فصار مؤنة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فكان سببا لضرب من المذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا وسبب وجوب الطهارة الصلوة لانها تنسب اليها

طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية فى الاصل ✻ وتقوم بها اى تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهـذا التعلق دليل السببية ايضا وهى اى الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا للشئ كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب فى الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة فى النكاح ثبوتها بثبوت النكاح ✻ وهذا لان الشرط تبع للمشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعاله فلايبقى تبعا للمشروط ✻ ولانسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة فى الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لايؤثر السبب فى ايجـابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لايجب تحصيلهاوان وجدالسبب فكذا ههنا ✻ والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لايجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال مالم تطهر ✻ حتى لم تجب قصدا لكنها عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضأولم يصل بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيامةوروى فى ذلك حديث ✻ الايرى انه اى الحدث ازالة له اى للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة ومايكون رافعا للشئ ومزيلا له لا يصلح سبباله ✻ ولا يتخالجن فى وهمك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضى تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكما لها يقتضى تأخرها فلايمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لاوجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لايمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغايرهما ✻ ولايقال لوكان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغى ان لايجوز التوضئ قبل الوقت لانه يؤدى الى تقديم الحكم على السبب ✻ لانا نقول وجوب الصلوة اوارادتها سبب لوجوب الطهارة لالشرعيتها ووجوبها لايثبت قبله الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لايجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا استر العورة اواستقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لاوجوده قصدا (قوله) وسبب الكفارات اى سبب وجوبها ما اضيفت الكفارات اليه ✻ من امر دائر اى متردد بين حظر واباحة ✻ مثل الفطر فى رمضان بصفة الجناية فانه من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور كذا فى شرح التقويم وفيـه وجه آخر يعرف فى باب معرفة الاسباب ✻ وقتل الخطاء لانه دائر بين الحظر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور ✻ وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام ✻ وكذا الارتفـاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال فى ذواتها الا انها حرمت عليه لمعنى فى غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لايتمتع باهله وماله الا بعد بلوغه بماله فالله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء فى هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما لمعنى فى غيرهـا فدارت بين الحظر و الاباحة فصلحت سببـا للكفارة ولهذا لايجب شئ من

وتقوم بها وهو شرطها فتعلق بهـا حتى لم يجب قصدا لكن عنـد ارادة الصلوة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سببا الايرى انه ازالة له وتبديل فلا يصلح سبباله واما اسـبا ب الحدود والعقوبات فمانسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات مانسب اليه من امر دائر بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخاطئ وقتل الصيد

الكفارات على الصبى فانها لما كانت دائرة بين العبادة و العقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبى ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محظور وفعله لايوصف بالحظر فلايجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله ✻ واليمين ✻ اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم ويقال كفارة اليمين الاانها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصلى وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كأنه تم على بره ✻ وعند الشافعى رحمه الله هى سبب بصفة كونها مقصودة ويجب الكفارة بها اصلالا خلفا عن البر وشرطها فوت الصدق من الخبر الذى عقد عليـه اليمين فيجب الكفارة فى الغموس لوجود الشرط ✻ هو يقول الكفارة مؤاخذة شرعت سترا للذنب ومحوا للاثم فيتعلق بارتكاب محظور وهو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محواله ثم الهتك لايحصل الاعن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعـدم القصد وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبـار صفة القصد واليه اشير فى قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمـانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ✻ وقلنـا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبـادة والعقوبة لكونها عبادة فى ذاتها وكونها اجزية اسـتدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الافى المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونهـا معقودة سببا للكفـارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمته والاحتراز عن الهتك لايحصل الابالبر فوجب البر باليمين احترازا عن الوقوع فى المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرارا عن الوقوع فى المحرم فاذافات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفت باداء الكفارة ودفع الهتك فهذاهو تحقيق معنى الخلافة فيها ✻ فان قيل الخلف يجب بالسبب الذى وجب به الاصل فلابد من ان يكون قائما ليثبت الخلف به اولا ثم يقام مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة ✻ قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لاقبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال ✻ ثم تقول انها قد انحلت فى حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الآن فهى منحلة معدومة فى حق الحكم الاصلى وهو البر وهى قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل فى حق البر وانقلب سببا للكفارة الان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء ✻ لان الكفارة خلف عنـه فيصير البر بعد فواته مبقى بالكفارة. وباقى الكلام مذكور فى اشارات الاسرار (قوله) ونحوها مثل الظهـار فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببـا للكفارة ✻ وذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور والعود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائراً بين الحظر والاباحة قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا الاية اضاف اليهما ✻ وانمـا ذكر بكلمة ثم وهى كلمة التراخى لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شئ لايرجع من سـاعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها وقتـل العمد واليمـين الغموس واشباه ذلك لا يصلح سببا للكفارة ويفسر ذلك فى موضعه ان شاء الله عز وجل

العادة ❊ وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان ان العمد والغموس واشباههما لا يصلح سببا ❊ نذكره فى موضعه اى فى المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب اوفى هذا الكتاب بعد باب القياس (قوله) وسبب المعاملات اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد ❊ بتعاطيها اى بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله ❊ فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها ❊ قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا لها ❊ وبيانه ماذكر المشايخ الثلاثة القاضى الامام ابوزيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقائه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث فى مواضع الحرث فشرع له طريق يتادى به ماقدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلاشركة لان فى التغالب فسادا وفى الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات فى اصل الجبلة ❊ وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا فى يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب مافيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما فى التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد ❊ هذا الذى ذكرنا هو طريقة القاضى الامام ابى زيد وتابعه فيها عامة المتاخرين من المشايخ ❊ فاما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم مايقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت ❊ وهذا لان شكر النعمة واجب بلاشك عقلا او نصا على ماقال تعالى ان اشكر لى ولوالديك وقال عليه السلام من ازلت عليه نعمة فليشكرها فى نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم ❊ وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ماروى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ماتقدم من ذنبك وما تاخر قال افلا اكون عبدا شكورا اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم عليه ❊ ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة ❊ منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة ❊ ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء ❊ ومنها مايصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات ❊ ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات ❊ فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفا له وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء معلق بالنسل والكفاية وطريقها اسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص

(معنى)

معنى قول الناس العقل موجب اى دليل ومعرف لوجوب الايمان بالنظر فى سببه وهو النعم بالعقل ❊ ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التى ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت ❊ ووجب الصوم شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ فى الهو اجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ❊ ووجبت الزكوة شكرا لنعمة المال فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة فى زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منه ولا تكثر له عددا ولا يطمع منه مكافاة قدر ماخول من اصناف المال واوتى من النشطة فى فنونها ❊ ووجب الحج شكرا للنعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهارا لشرفه صار امان الخلق لحرمته فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران وليعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب فى النعم فى حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم ❊ والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم ❊ واذ قد فرغنا عن شرح القسم الاول من الكتاب ❊ بتوفيق الملك العزيز الوهاب ❊ كاشفين للحجب عن حقائق معانيه ❊ رافعين للاستار عن دقائق مبانيه ❊ فلننتقل الى تحقيق القسم الثانى وتقرير ❊ مستمدين للتوفيق من الله عز وجل على تهديته وتنقيره ❊ شاكرين له على نعمه وافضاله ❊ ومصلين على خير البرية محمد واله ❊ والحمد لله اولا وآخرا

❊ باب بيان اقسام السنة ❊

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على مامر بيانه والشيخ قد الحق بآخر هذا القسم بيان افعال النبى عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختار لفظة تشمل الكل ❊ ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب فى الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجرى فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها فى الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب فى كونها حجة ❊ وتفارقه فى طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفه كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق ومايتعلق بها ❊ وقوله ويختص السنن به تأكيد ولا يقال التواتر لا يختص بالسنن بل هو موجود فى الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا ❊ لانا نقول اختلاف الطرق مختص بالسنن والتواتر داخل فى الطرق فيصح ايراده ❊ ولما كان هذا القسم كلاما فى اخبار لابد من بيان حقيقة الخبر واقسامه ❊ فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتنى عيناك ❊ ومنه قول ابى الطيب ❊ شعر ❊ وكم لظلام الليل عندى من يد ❊ تخبر ان المانوية تكذب ❊ ولكنه

❊ باب بيان اقسام السنة ❊

قال الشيخ الامام رضى الله عنه اعلم ان سنة النبى عليه السلام جامعة للامر والنهى والخاص والعام وسائر الاقسام التى سبق ذكرها وكانت السنة فرعا للكتاب فى بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب وتختص السنن به وذلك اربعة اقسام قسم فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وقسم فى الانقطاع وقسم فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه

حقيقة فى الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثانى ۞ واختلفوا فى تحديده فقيل انه لايحد لانه ضرورى التصور اذكل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذى يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذى يحسن فيه الامر ولولاان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك ۞ ورد بان العلم الضرورى بالتفرقة بين مايحسن فيه الامر ومايحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اماقبل ذلك فغير مسلم ۞ وقيل هو الكلام الذى يدخل فيه الصدق والكذب ۞ وقيل يدخله التصديق والتكذيب ۞ وقيل يحتمل الصدق والكذب ۞ واعترض على هذه الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لايدخلهما الكذب ولاالتكذيب ولايحتملان الكذب ايضا فلاتكون جامعة ۞ ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائى ومن تابعه عرف الصدق بانه الخبر الموافق لمخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا ۞ وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفى اوبالاثبات ۞ واعترض عليه بانه ليس بمانع لدخول نحو قولك الغلام الذى لزيدا وليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابوالحسين البصرى اذالكلمة عنده كلام ۞ ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ماتركب من امرين حكم فيه بنسبته احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها ۞ وانما قال امرين دون كلمتين اولفظين ليشمل الخبر النفسانى ۞ وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ماتركب من غير نسبة ۞ وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية ۞ وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذالمراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجى بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك ۞ ثم انه ينقسم اقساما ثلاثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما بضرورة العقل او نظره اوالحس والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين اواخبر عما يحس بخلافه اواخبر بما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك ۞ وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب ماترجح جانب صدقه كخبر العدل ۞ وماترجح جانب كذبه كخبر الفاسق ۞ ومااستوى طرفاه كخبر المجهول ۞ فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذى عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل اودل قول الصادق على صدقهم ۞ والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد مأخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اى جاءت بعضها فى اثر بعض وتراً وتراً من غيران تنقطع ومنه جاؤا تترى اى متتابعين واحدا بعد واحد ۞ وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه فى بيان المتواتر من السنة اذهو فى بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلايحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية ۞ ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة وهو معنى قوله لايتوهم تواطؤهم اى توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لواخبروا عن حدث العالم لايحصل لنا العلم بخبرهم ۞ وان يكون المخبرون فى الطرفين والوسط مستوين فى هذه الشروط اعنى فى الكثرة والاستناد واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا فى اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان مادونها كالاربعة بينة شرعية

وقسم فى بيان نفس الخبر فاما الاتصال برسول الله عليه السلام فعلى مراتب اتصال كامل بلاشبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر وهذا

باب المتواتر

قال الشيخ الامام رضى الله عنه الخبر المتواتر الذى اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلاشبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه

يجوز للقاضى عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولوكان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك ۞ وقيل اثناعشر بعدد نقباء بنى اسرائل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم ۞ وقيل اربعون بقوله تعالى ياايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره ۞ وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ۞ ولايخفى ان هذه تحكمات فاسدة وان ماتمسكوا به ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ مامن عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لايحصل به لآخرين وللاولين فى واقعة اخرى ولوكان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لمااختلف والصحيح انه غير منحصر فى عدد مخصوص وضابطه ماحصل العلم عنده فبحصول العلم الضرورى يستدل على ان العدد الذى هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار لاانا نستدل بكمال العدد على حصول العلم ۞ والدليل على انه غير مختص بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لوكلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التى يكمل فيها لم نجد اليها فى العادة سبيلا لانها تحصل بتزايد الظنون على تدرج خفى كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والرى بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك ۞ ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه بقوله لايتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا ۞ وقوله وذلك اى صيرورته بمنزلة المسموع ان يرويه قوم لايحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصين كان لامكان التواطؤ مدخل فى خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج اواهل الجامع لواخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج اوعن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين ۞ وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما ۞ وعند العامة ليس بشرط للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا ۞ وقوله وتباين اماكنهم اى تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم اواوطانهم ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا فى دفع امكان التواطؤ ۞ وعند الجمهور لايشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطنى بقعة واحدة اوبلدة واحدة ۞ ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان ۞ وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعانى لانها اقطع للاحتمال واظهر فى الالزام على الخصوم لالانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ماذكرناه بدأ ۞ والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم كانوا كفرة فلايكون تواترهم موجبا للعلم ۞ حتى صار كالمعاين المسموع منه اى حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته منه بحاسة سمعك وليس لفظ المعاين فى ساير الكتب ۞ والمذكور

وذلك ان يرويه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون اخره واوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وماشبه ذلك

في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك ※ ولو قيل كالمعاين والمسموع لكان احسن ※ ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم بالمعاين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا ※ وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات واعداد الطواف او الوقوف بعرفات (قوله) وهذا القسم ※ ولما بين تفسير المتواتر وشرطه شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ※ وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام ※ والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا ※ وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما يثبت بالدليل الظاهر ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط ※ ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمانينة اقرب الى اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين واحدا ※ ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا ※ وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنبينه في آخر الباب (قوله) وهذا اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذي يشتغل بما ليس له عاقبة حميدة ويلحقه ضرر ذلك ※ لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه ※ ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم معرفة النفس ※ لانا نقول مآل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا معقول اذ العقل لا يوجب ذلك فتبين انه ثابت بالخبر ※ ولا دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام ※ ولا دنياه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطلق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام تحصل بالخبر لان التربية والقيام باموره يحصل من الملتقط والظئر كما يحصل من الابوين ثم كل احد يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء ويحصل له العلم بها قطعا بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة ※ قال شمس الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما يثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس في انه مكابرة وجحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة ※ فنقول اذا رجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة ※ وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان ※ وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان وقال قوم ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان ※ وعلم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان (قوله) ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان تخالجه اى يقع فيه شك ※ او يعتريه اى يغشاه ويدخله ※ وهم اى غلط من وهم يهم اذا غلط وانما قيد بقوله عندهم لانا نوافقهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعني بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا لاطمينان القلب اليه قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي اراد به كمال اليقين فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الآراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقوع العلم اليقيني به مبني على تصور لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثاني لا وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت اللعين فانه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك واطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر منا عددا ثم كان ذلك كذبا بيقين اذ لو كان صدقا لزم منه صحة دعواه وهي باطلة بيقين لا وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لا يخفى كثرة ووفورا ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا ينقطع بالتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى آثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض ※ كان هله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة ※ وهذا اى القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح ※ وضعا اى يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال ※ وتحقيقا اى يدل الدليل العقلي على انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال ※ وذكر في الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه ※ والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على مأكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا ※ وكذا الثاني لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا

ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان تخالجه شك او يعتريه وهم قالوا ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا اما الوضع فانا نجد المعرفة بابائنا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودون نشانا عن صغر مثل معرفتنا به في اولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبراً مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبايع متباينة لا تكاد تقع امورهم المختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع وبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

مع كون العقل صارفاعنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة فى نفس الكذب امر غير متصور عادة ☼ وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة ☼ وكذا الرابع لان الداعى اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك وهذا الداعى ممالا يتصور شموله فى الجماعة العظيمة لاستغناء البعض على حشمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم فى حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب فى الاخبار فكان مفيدا للعلم ☼ واعلم ان فتح باب الاستدلال فى هذه المسئلة يفضى الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة فى هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفى غير جائز فتبين ان الحق ماذكرنا ان حصول العلم به ضرورى والتشكيك والترديد فى الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين (قوله والطمانينة) على مافسره المخالف جواب عما يقال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت فى دار انسان واخبر بموته ☼ فقال الطمانينة اى الاطمينان على مافسره المخالف فانه علم يتخالجه شك او يعتريه وهم ☼ وما مصدرية ـ على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من المتامل حيث يكتفى بالظاهر ولا يتامل فى حقيقة الامر ولو تامل فى الامر حق تامله وجد فى طلب حقيقته لوضح له فساد باطنه فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التامل الا تحقيقا فلا اى لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ☼ ثم بين نظير ما يوجب طمانينة فقال كالداخل وهو متصل بقوله لوضح له فساد باطنه ☼ جلسوا للماتم اى للمصيبة والماتم عند العرب النساء يجتمعن فى فرح او حزن والجمع الماتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا فى ماتم فلان قال ابن الانبارى والصواب ان يقال فى مناحة فلان كذا فى الصحاح ☼ يقع له العلم اى علم الطمانينة ☼ وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى فى الدليل وهو انقطاع توهم المواطأة وفى مثل هذا كلما ازداد المرء تاملا ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك فى حقائق الاشياء المحسوسة ☼ ثم اشار الى المعنى الذى فى الدليل بقوله وصحابة رسول الله صلى الله عليه ورضى عنهم كانوا كذا وذكر اوصافا يؤثر كل واحد فى قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق ☼ ثم قال وهذا اى جميع ماذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابتداع من عند انفسهم عادة ☼ وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف فان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان ☼ ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان ✻ وكانه جواب سؤال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

والطمانينة على مافسره المخالف انما نقع بغفلة من المتامل لو تأمل حق تامله لوضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان امرا محتملا فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التامل الا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم يقع له العلم به عن غفلة عن التامل ولو تامل حق تامله لوضح له الحق من الباطل فاما العلم بالمتواتر فلما يجب عن دليل اوجب علما بصدق المخبر به لمعنى فى الدليل لا لغفلة من المتامل وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم كانوا قوما عدولا ائمة لا يحصى عددهم ولا يتفق اماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القران معجزة لانهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم فى نهاية البيان قاطعا احتمال الوضع يقينا بلا شبهة اذ لو كان شبهة وضع لما خفى مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم وذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفى مع كثرة المتعنتين وهذا مثله

(غير)

غير منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحبة الرسول عليه السلام مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء ☼ ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء منقطع ☼ صار القرأن معجزة اى تحقق وظهر كونه معجزا لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم فى محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفى ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كما لم تخف خرافات مسيلمة وهذيانات المتنبئين قاطعا احتمال الوضع اى احتمال الاختراع والتقول ✻ وذلك اى انقطاع احتمال الاختراع المتعنتين اى الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاءنى فلان متعنتا اذا جاء بطلب زلتك (قوله) واما اخبار زرادشت جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زرادشت بالتواتر ☼ والجواب عنه من وجهين احدهما ماذكر فى الكتاب ان ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قد راينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله فى ملاعبهم وشعوذتهم كثير ✻ واما ماروى انه ادخل قوائم الفرس فى بطن الفرس فبقى معلقا فى الهوا ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استوا الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك فى خاصة الملك وحاشيته اى صغار قومه لا فى كبارهم ولا فى الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه ☼ الا ان اى لكن ذلك الملك وهو كشتاسب ☼ لما راى شهامته اى دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه على ان يؤمن به ويجعله احد اركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم فى كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول فى دينه وانما حمله على هذه المواطأة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم فى الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها ترويجا لامره وتحصيلا لمقصود الملك ✻ وقد سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة فى نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة فتفرس زرادشت اللعين منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها ☼ والثانى انا ان سلمنا تسليم جدل ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك على صدق دعواه

فاما اخبار زرادشت فتخييل كله فاما ماروى انه ادخل قوائم الفرس فى بطن الفرس فانما رووا انه فعل ذلك فى خاصة الملك وحاشيته وذلك اية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما رأى شهامته تابعه على التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة المتامل دون صحة الدليل وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليـه

ايضا لان ظهور خلاف العادة لايجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيأ لا يرده العقل لانه لو جاز ذلك ادى
الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه و بطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف
العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من
ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه
عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان وآهرمن وهذا قول بين التناقض
ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده و بطلانه فيجوز ان يظهر على يديه خلاف العادة
استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدى الدجال اللعين كما جاء به الاثر (قوله)
وكذلك اى ومثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الا الآحاد فان الذين دخلوا على
عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفرا وستة واحتمال التواطؤ على الكذب
فيهم ثابت ۞ وقد روى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا الرجل
جعلا فدلهم على شخص فى بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا
الخبر وبمثله لايحصل التواتر ۞ وكذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر
قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوقا ومرعش وفى بعض الروايات ۞ يوحنا ويوفنا ومتى
ومارقيش ويتحقق الكذب منهم (قوله) واما المصلوب جواب عما يقال الصلب امر معاين وقد شاهده
جماعة لايتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع
تنفر عن التأمل فيه مع ان الحلية والهيئة تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق فى
صلبه كما لم يتحقق فى قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى
عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفى اليهود من يقول به ايضا كذا
ذكر صاحب القواطع ۞ وقوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب
آخر للسؤال المقدر يعنى سلمنا ان التواتر فى قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل
لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله ولكن شبه لهم وقد جاء فى الخبر ان عيسى عليه
السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقى الله شبهى عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله
تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء ۞ ثم يرد على هذا الجواب
اشكال وهو ان القول بالقاء الشبه يؤدى الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبهه
عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شئ على غيره ۞ ويؤدى ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه
انه رسول الله ولم يكن بل القى شبه الرسول عليه ۞ ويؤدى ايضا الى ان الايمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم
لجواز ان يكون شبههم مقلى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم فى ذلك الوقت فمن
القى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفى هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

واما المصلوب فلا يتأمل عادة
مع تغير هيأته وعلى انه القى
على واحد من اصحاب عيسى
عليه السلام شبهه كما قص
الله تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالحجة وهى المعجزة التى جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا ۞ فاجاب عنه بقوله
وذلك جايز استدراجا يعنى القاء الشبه بطريق الاستدراج جايز فى حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون
ليزدادوا طغيانا ومرضا الى مرضهم ولكنه لايجوز فى حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاء قوم
فى تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه لئلا يؤدى الى التلبيس فانه قد قيل لو ادعى احد النبوة بين قوم
وفى يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعوى اى ان يجذب هذا الحجر
الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر لئلا يصير تلبيسا ۞ ثم فيه حكمة بالغة وهى دفع شر
الاعداء عن المسيح بوجه لطيف ولله تعالى لطائف فى دفع المكاره عن الرسل كما دفع شر ابى لهب عن
الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابى بكر حيث قال ابو لهب اين صاحبك
الذى هجانى اراد به قول الله تعالى تبت يدا ابى لهب ۞ وقوله فكان اى خبرهم محتملا للكذب متصل بقوله
مرجعها الى الاحاد ۞ مع ان الرواة يعنى السبعة الداخلين على عيسى عليه السلام فبطلت هذه الوجوه التى
تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل عيسى وصلبه ۞ بالمتواتر فانه ليس بتخييل
ولا من خاصة ملك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعنى لا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكن الشبهة فى
المتواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد فى المتواتر اصلا ۞ او معناه لما كانت قصة زرداشت واخبار اليهود
مبنية على التخييل وراجعة الى الآحاد كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها
مثل قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى
ظهر كذبها وبطلانها بهذه النصوص المتواترة التى لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا
اذا اعترض عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم رآه بعد حيا ۞ واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة
الانفراد فسيأتى جوابه ۞ ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا ترتيب
مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لايحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان
المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق
لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا فى ان الشئ اعظم من جزئه وان الموجود
لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات
۞ وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص
بهم فان كل واحد فى صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا ۞ وانه
لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك ۞ قال صاحب الميزان العلم
بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضرورى
وانما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم
الاستدلالى فيقوم عليه الحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفنا كم قلنا من يخالف فى هذا فانما يخالف
بلسانه او الخبط فى عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جايز استدراجا
ومكرا على قوم متعنتين
حكم الله تعالى عليهم بانهم
لا يؤمنون فكان محتملا
مع ان الرواة اهل تعنت
وعداوة فبطلت هذه
الوجوه والله بالمتواتر والله
اعلم فصار منكر المتواتر
ومخالفه كافراً

خلاف السوفسطائية * وقولهم لابد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لايلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة فى كل ضرورى حتى فى اظهر الضروريات كقولنا الشئ اما ان يكون واما ان لايكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشئ الواحد بهما فالشئ اما ان يكون واما ان لايكون وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لايكفى فى كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثانى

من اقسام الاتصال وهو الذى فيه ضرب شبهة صورة لامعنى لانه لما كان من الآحاد فى الاصل كان فى الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم فى الدين كان بمنزلة المتواتر * وهو اسم لخبر كان من الآحاد فى الاصل اى فى الابتداء ثم انتشر فى القرن الثانى حتى رواه جماعة لايتصور تواطؤهم على الكذب * وقيل هو ما تلقته العلماء بالقبول * والاعتبار للاشتهار فى القرن الثانى والثالث ولا عبرة للاشتهار فى القرون التى بعد القرون الثلاثة فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية فى الوضوء وغيرهما * ويسمى هذا القسم مشهورا او مستفيضا من شهر يشهر شهرا او شهرة فاشتهر اى وضح ومنه شهر سيفه اذا سله * واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيض اى منتشر بين الناس * واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن * وذهب ابوبكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى فقد ذكر فى القواطع خبر الواحد الذى تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن عوف فى اخذ الجزية وخبر ابى هريرة فى تحريم نكاح المرأة على عمتها او خالتها وخبر حمل بن مالك فى الجنين وما اشبه هذه الاخبار * وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التى هى تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا * وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين * قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعنى من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثانى لايكفر ونص شمس الائمة رحمه الله على ان جاحده لايكفر بالاتفاق واليه اشير فى الميزان ايضا وعلى هذا لايظهر اثر الخلاف فى الاحكام * وجه قول الفريق الاول من اصحابنا ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لايتوهم اتفاقهم على القبول الاجماع جمعهم عليه وليس ذلك الا لتعين جانب الصدق فى الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لايكفر جاحده لان انكاره وجحوده لايؤدى الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عدد لايتصور

﴿ باب المشهور من الاخبار ﴾ قال الشيخ الامام رضى الله عنه المشهور ماكان من الاحاد فى الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى بعد الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لايتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء فى العصر الثانى وانما يؤدى الى تخطئة العلماء فى القبول واتهامهم بعدم التأمل فى كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هى بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدى الى تكذيب الرسول عليه السلام اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر * وجه قول الفريق الآخر ما ذكر فى الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقى فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته فى الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لايثبت الا بانكار اليقين * ولم يستقم اعتباره اى اعتبار ماثبت فيه من الشبهة او اعتبار كونه من الآحاد فى الاصل * فى العمل اى فى كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة فى خبر الواحد والقياس التى هى فوق هذه الشبهة لاتؤثر فى اسقاط العمل بهما فهذه اولى * فاعتبرناه فى العلم فاثرت فى سقوط اليقين * الا بما يشق دركه فيكون من هذا الوجه كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان لصدق فى نفسه لانقطاع توهم الكذب بالكلية * والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله يعنى انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل عن كونه خبر واحد فى الاصل وسكن الى شهرته الحادثة فى الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل فى ابتدائه لاعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمى علم طمانينة (قوله) وذلك اى الزيادة على النص بالخبر المشهور * مثل زيادة الرجم فى حق المحصن بقوله عليه السلام والثيب بالثيب جلد مأية ورجم بالحجارة وبرجم النبى عليه السلام ماعزا وغيرها * والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره * والتتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد تحقق النسخ معنى فى هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزانى يتناول المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد فى حقه * وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف فى ايجاب الغسل فبزيادة المسح انتسخ الحكم فى هذه الحالة * وكذا اطلاق قوله عز اسمه فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق * وليس ماذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه فى القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا * ثم النظائر الثلاثة المذكورة وان كانت متساوية فى جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة فى حق تضليل جاحدها فقد قال عيسى ابن ابان ان هذا القسم يعنى الخبر الذى دون المتواتر ثلاثة انواع * قسم يضلل جاحده ولايكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثانى على قبوله * وقسم لايضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه فى الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح مثل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله فى الصدر الثانى والثالث ولايسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده

وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع فى صيام كفارة اليمين لكنه لما كان فى الاصل من الآحاد ثابت به شبهة فسقط به علم اليقين ولم يستقم اعتباره فى العمل فاعتبرناه فى العلم لانا لانجد وسعا فى رد المتواتر وانما يشك فيه صاحب الوسواس ونحرج فى رد المشهور لانه لايمتاز عن المتواتر الا بما يشق دركه لكن العلم بالمتواتر كان لصدق فى نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله فسمى علم طمانية والاول علم اليقين

المأثم ☼ وقسم لايخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ فى ذلك مثل الاخبار التى اختلف فيها الفقهاء فى باب الاحكام لانه لماظهر الاختلاف فيها فى كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب الصـدق ان يخطئ صاحبه ولكن لايؤثم فى ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم فى الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث وهو الاتصال الذى فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال☼ اما ثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا☼ واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول ☼ وهو كل خبر يرويه الواحد اى المخبر الواحد والاثنان اى او الاثنان ☼ لاعبرة للعدد فيه يعنى لايخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار ☼ ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد فقبل خبر الاثنين دون الواحد ☼ وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشـيخ بين الكل (قوله) وهذا اى خبر الواحد ☼ يوجب العمل ولايوجب العلم يقينا اى لايوجب علم يقين ولاعلم طمانينة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء ☼ وذهب بعض الناس الى ان العمل بخبر الواحد لايجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل ☼ ثم منهم من ابى جواز العمل به عقلا مثل الجبائى وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القاشانى وابى داود والرافضة ☼ واحتج من منع عنه سمعا بقوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم اى لاتتبع مالاعلم لك به وخبر الواحد لايوجب العلم فلايجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص ☼ قالوا ولامعنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة فى موضع النفى فيقتضى انتفـاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذى سماه الله تعالى علما فى قوله عز اسمه فان علمتموهن مؤمنات فلايتناوله النهى لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى يتبعون الا الظن ان الظن لايغنى من الحق شيئا☼ ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى عدم جواز العمل ☼ لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرايع وهو الله تعالى اذ الرسول مبلغ عنه ☼ موصوف بكمال القدرة فكان قادرا على اثبات ماشرعه باوضح دليل فاى ضرورة له فى التجاوز عن الدليل القطعى الى مالايفيد الا الظن ☼ كيف وانه يؤدى الى مفسدة عظيمة وهى ان الواحد لو روى خبرا فى سفك دم اواستحلال بضع وربما يكذب فنظران السفك والاباحة بامر الله تعالى ولايكونان بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا فى اباحة بضعه وسفك دمه لايجوز الهجوم بالشـك فيقبح من الشـارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون اومخالفون ☼ بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلاخلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من باب الضرورة لانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لايبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ☼ وقوله وكذلك الرأى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس فى

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث من القسم الاول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا وقال بعض الناس لايوجب العمل لانه لايوجب العلم ولاعمل الاعن علم قال الله تعـالى ولاتقف ماليس لك به علم وهذا لان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلاضرورة له فى التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين بخلاف المعاملات لانهـا من ضروراتنا وكذلك الراى من ضروراتنـا فاستقام ان يثبت غير موجب علم اليقين.

الاحكام مع انه لايفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة ☼ ولان القياس ليس بمثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والاظهار دون الاثبات☼ وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلاحاجة الى الفرق (قوله) وقال بعض اصحاب الحديث كذا ☼ ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبـار التى حكم اهل الصنعة بصحتهـا توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل ☼ وذهب داود الظاهرى الى انها توجب علما استدلاليا واشار الشيخ الى شبهة الفريقين فمن قال انه توجب العلم الاستدلالى تمسك بان خبر الواحد لولم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم وذمه على اتباعه فى قوله جل جلاله ان يتبعون الا الظن ☼ وان تقولوا على الله مالاتعملون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ماتبين فيستلزم افادة العلم لامحالة ☼ ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انا نجد فى انفسنا فى خبر الواحد الذى وجد شرائط صحته العلم بالمخبر به ضرورة من غير اسـتدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر ☼ ويرد عليهم انه لوكان ضروريا لماوقع الاختلا ف فيه ولاستوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لايمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالمتواتر فانه ضرورى وقد وقع الاختلاف فيه (قوله) تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب الآية ☼ اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اوتوا الكتاب ليبينوه للناس ولايكتموه منهم فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيا له عن الكتاب لانهم انما يكلفون بمافى وسعهم وليس فى وسعهم ان يجتمعوا ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا بالبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ماعنده من الامانة والوفاء بالعهد ☼ ولان الحكم فى الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم ☼ ولان اخذ الميثاق من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالاظهار الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لايخلو عن فائدة حميدة ولافائدة فى الامر بالبيان والنهى عن الكتمان سوى هذا ☼ واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هى الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الاترى ان الفاسق منهم داخل فى هـذا الخطاب مأمور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم ثم لايقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأمورون بالتبليغ وان علم قطعا بالوحى انه لايقبل منهم ☼ واجيب عنـه بان للبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولابد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ماذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس فى طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به ☼ ولايقـال بل فيه فائدة اخرى وهى جواز العمل به ☼ لانا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز ☼ واما الفاسق فلانسلم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لماذكرنا انه اوجب العمل ولاعمل من غير علم وقد ورد الاحاد فى احكام الاخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار ولاحظ لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطىء تعلق من بعض دون بعض ودليلنـا فى ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما يخاطب بمافى وسعه ولولم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا بيانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الائمة (قوله) تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية ❊ وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله لعلهم يحذرون والترجى من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد اواثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد اوالاثنين ههنا وجب مطلقا اذلاقائل بالفرق ❊ ولايقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين ❊ لانانقول اختلف المتقدمون فى تفسيرها فقيل هى اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الواحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل فى سبب نزول قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا انهما كانا رجلين انصاريين بينهما مدافعة فى حق فجاء كم احدهما الى النبى دون الآخر ❊ وقيل كان احدهما من اصحاب النبى عليه السلام والاخر من اتباع عبدالله بن ابى المنافق على ماعرف على انا لوحملناها على اكثر ما قيل وهو العشرة لاينتفى توهم الكذب عن خبرهم ولايخرج خبرهم عن الآحاد الى التواتر ❊ ولايقال سلمنا ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لانسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مامور باداء الشهادة ولايجب القبول مالم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية ❊ لانانقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل ❊ فاما الشاهد الواحد فلانسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لاينفع المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة ❊ وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد فى كتاب الله اكثر من ان يحصى منه ❊ قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ❊ امر بسئوال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر فى طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا ❊ ومنه قوله تعالى ياءيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ❊ امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لوكان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممتنع ❊ ومنه قوله جل جلاله ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبى عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه ❊ ومنه قوله تعالى ياءيها الذين آمنوا ان جاء كم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين والتثبت وعلل بمجئ الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة وهذا فى كتاب الله اكثر من ان يحصى واما السنة فقد صح عن النبى عليه السلم قبوله خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا لعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات والقلم ❊ وفى كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب (قوله) مثل خبر بريرة فى الهدية فانه روى انه عليه السلام قبل قولها فى الهدايا ❊ وخبر سلمان فى الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقدقرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبى المبعوث انه يأكل الهدية ولايأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل فى نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبى عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ماهذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان فى نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ماهذا ياسلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبى عليه السلام قوله فى الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ ❊ وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمى فى الهدايا ايضا ❊ وكانت الملوك يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقبل قولهم ولاشك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدى قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب ❊ وكان يجيب دعوة المملوك ويعتمد على خبره انى مأذون ❊ وقبل شهادة الاعرابى فى الهلال ❊ وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبرانهم ارتدوا حتى اجمع النبى عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو ❊ ومشهور عنه اى قداشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبى عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام ❊ فانه بعث عليا رضى الله عنه الى اليمن اميرا ❊ وبعده بعث معاذا ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام والشرايع ❊ وبعث دحية بن خليفة الكلبى بكتابة الى قيصر اوهرقل بالروم ❊ وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا معلما للشرايع ❊ وبعث عبدالله بن حذافة السهمى بكتابة الى كسرى ❊ وعمرو بن امية الضمرى الى الحبشة ❊ وعثمان بن العاص الى الطائف ❊ وخاطب بن ابى بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية ❊ وشجاع بن وهب الاسدى الى الحارث بن ابى شمر الغسانى بدمشق ❊ وسليط بن عمر والعامرى الى هوذة بن خليفة باليمامة ❊ وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية ❊ وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو

مثل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الهدية والصدقة وذلك لايحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل على ومعاذ وعتاب بن اسيد ودحية وغيرهم رضى الله عنهم وهكذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى

ابن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف واباعبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم ❊ وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر فى موضع ما انه بعث فى وجه واحد عدداً يبلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وحكامه وان احتاج فى كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر ❊ وهذا دليل قطعى لا يبقى معه عذر فى المخالفة كذا ذكر الغزالى وصاحب القواطع (قوله) وكذلك اصحابه عملوا بالاحاد وحاجوا بها فى وقايع خارجة عن العد والحصر من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها ❊ فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من غير انكار عليه ❊ ومنها رجوعهم الى خبر ابى بكر رضى الله عنه فى قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون ❊ وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ❊ ومنها رجوعه الى توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبى عليه السلام اعطاها السدس ونقضه حكمه فى القضية التى اخبر بلال ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ❊ ورجوع عمر رضى الله عنه عن تفصيل الاصابع فى الدية حيث كان يجعل فى الخنصر ستة من الابل وفى البنصر تسعة وفى الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفى الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان فى كل اصبع عشرة ❊ وعن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبى عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبانى من دية زوجها ❊ وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف فى اخذ الجزية من المجوسى وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب ❊ وعمله بخبر حمل بن مالك وهو قوله كنت بين جاذتين لى يعنى ضرتين فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضى الله عنه لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا ❊ ومنها ان عثمان رضى الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قالت جئت الى رسول الله عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجى فى موضع العدة فقال امكثى حتى تنقضى عدتك ولم ينكر الخروج للاستفتاء فى ان المتوفى عنها زوجها تعتد فى منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهارا اذا وجدت من يقوم بأمرها ❊ ومنها ما اشتهر من عمل على رضى الله عنه برواية المقداد فى حكم المذى ❊ ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال فى الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعنى الله بما شاء منه واذا حدثنى غيره حلفته فاذا حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط فى سياق الحديث على وجهه ولئلا يقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكذب ❊ ومنها رجوع الجمهور الى خبر عايشة رضى الله عنها فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين ❊ ومنها عمل ابن عباس بخبر ابى سعيد الخدرى رضى الله عنهم فى الربوا فى النقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا فى غير النسيئة ❊ ومنها عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

(ومنها)

وكذلك اصحابه رضى الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها قد ذكر محمد رحمه الله فى هذا غير حديث فى كتاب الاستحسان واختصرنا على هذه الجملة لوضوحها واستفاضتها

❊ ومنها ما روى عن انس رضى الله عنه قال كنت اسقى اباعبيدة واباطلحة وابى بن كعب شرابا اذا تانا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها الى اسفله حتى تكسرت ❊ ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء فى التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت ❊ ومنها ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبى عليه السلام نهى عن المخابرة فانتهينا ❊ وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلى بن الحسين ومحمد بن على وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابى سليمان بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعلقمة والاسود والشعبى ومسروق ❊ وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد فى عصر ❊ واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة على فلا يكون لقايل ان يقول ما ذكرتموه فى اثبات كون خبر الواحد حجة هى اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور ❊ ولئن قال الخصوم لا نسلم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع ما اقترن بها من المقاييس وقراين الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها على ما قال عمر رضى الله عنه لو لم نسمع بهذا لقضينا برأينا وحيث قال ابنه حتى روى رافع بن خديج الى آخره ❊ فان قيل ما ذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بانكارهم اياه فى وقايع كثيرة ❊ فان ابابكر رضى الله عنه انكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة ❊ وانكر عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس فى السكنى ❊ وانكرت عايشة خبر ابن عمر رضى الله عنهم فى تعذيب الميت ببكاء اهله عليه ❊ ورد على رضى الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعى فى قصة بروع بنت واشق ❊ قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان ردهم بعض ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضى بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل ❊ (قوله) قد ذكر محمد فى هذا اى فى قبول خبر الواحد ❊ غير حديث اى احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما اوردناه ❊ واختصرنا هذه الجملة اى اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبليغ معاذ وغيرها لوضوحها ❊ او معناه لم نذكر ما اورده محمد لشهرتها ❊ ولفظ التقويم ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس (قوله) واجمعت الامة على كذا اى الاجماع منهم فى هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم فى المتنازع فيه ❊ وبيانه ان الاجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد فى المعاملات فان العقود كلها بنيت على اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد فى المعاملات ما هو حق الله تعالى كما فى الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشئ او هذه الجارية اهدى اليك فلان

واجمعت الامة على قبول اخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم واما المعقول فلان الخبر يصير حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة بعد اهلية الاخبار يترجح الصدق وبالفسق الكذب فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل ويعتبر احتمال السهو والكذب لسقوط علم اليقين وهذا لان العمل صحيح من غير علم اليقين الا ترى ان العمل بالقياس صحيح بغالب الراى وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الرأى وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمانينة واما دعوى علم اليقين به فباطل بلاشبهة

وان فلانا وكلنى ببيع هذه الجارية اوبيع هذا الشئ ❊ واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لايقع العلم بقوله مع انهاقدتكون فى اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج ❊ وعلى قبول قول المفتى للمستفتى مع انه قديجب بمابلغه عن الرسول بطريق الآحاد فاذا جازالقبول فيماذكرنا من امورالدين والدنيا جاز فى سائرالمواضع ❊فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان فى بعض المعا ملات قديقبل خبرمن يسكن القلب الى صدقه من صبى وفاسق بل كافر ولايقبل خبر هؤلاء فى اخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفصل معوقوع الفرق بينهما❊ قلنا محل الاستدلال هواستعمال قول من لايؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود فى الامرين وان كان احد هما يتساهل فيه فى الاخر وانما يراعى فى الجمع والفرق الوصف الذى يتعلق به الحكم دون ماعداه ❊ وماذكروا من الفرق بين المعاملات واخبارالدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة فى الاخبار لتحققها فى المعاملات لان المتواترلايوجد فى كل حادثة فلورد خبرالواحد لشبهة فى النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها فى حق العمل كمافى القياس والشهادة ❊واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لانسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقينى من اصول الدين اوفروعه ❊ وقيل المراد من الآية اعنى قوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق❊على اناماتبعنا الظن فيه وانمااتبعنا الدليل القاطع الذى يوجب العمل بخبرالواحد من السنة المتواترة والاجماع (قوله) لان العيان يرده اراد به انانجد فى انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كمانجد حصول العلم بالمتواتر ❊ قال الغزالى رحمه الله خبرالواحدلايفيدالعلم وهومعلوم بالضرورة فانا لانصدق بكل مانسمع ولوصدقناه لوتعارض خبر ان فكيف نصدق بالضدين ❊ قال وماحكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوابه انه يفيد العلم بوجوب العمل اذالعمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق اوسموا الظن علماولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانماهوالظن (قوله) واذااجتمع الآحاد حتى تواترت الى اخره يحتمل ان يكون جوابا عماذكر فى الباب الاول من كلام الخصو م ان المتواتر صارجمعا بالآحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين ❊ ويجوز ان يكون جوابا عمايتمسك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلالى بخبر الواحد بان الخبرالمتواتر لمااوجب العلم وليس فيه الااجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبرالواحد العلم ايضا لانه لاأثر للاجتماع فى تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لاتصير بقرا وابلا بالاجتماع ❊ وتقريرالجواب اناقدرأينا فى المحسوس والمعقول والمشروع انه قديثبت باجتماع الافرادمالايثبت بالافراد بدون الاجتماع فان باجتماع الطاقات فى الحبل يحدث من القوة مالا يوجد فى طاقة اوطاقتين ❊ وباجتماع المتدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولايوجد ذلك فى افرادها ❊ وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن معجزا ولايوجد الاعجاز فى آحادها ❊ ويجب بشهادة اثنين اواربعة على القاضى مالايجب بشهادة واحد ❊ ويثبت بغسل الاعضاء الاربعة

لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لايوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبرالواحد محتمل لامحالة ولايقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقدسفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الآحادحتى تواترت حدث حقية الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدحمت الاراء سقطت الشبهةفاما الاحاد فى احكام الاخرة فمن ذلك ماهو مشهور ومن ذلك ماهودونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ماقلناوفيه ضرب من العمل ايضا وهوعقدالقلب عليه

من حل الصلوة مالايثبت بغسل عضو واحد ❊ ويثبت بالطلقات الثلاث مالايثبت بطلقة فعرفنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة مالايكون له فى غيرهذه الحالة (قوله) اذالعقد اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان العلم قديكون بدون عقدالقلب كعلم اهل الكتاب بحقية النبى عليه السلام مع عدم اعتقادهم حقيته وكعلمنا بدلائل الخصوم فى الاصول والفروع من غيران يعتقدها وعلى العكس والعقد قديكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جازان يكون خبرالواحد موجباللاعتقاد الذى هوعمل القلب وان لم يكن موجباللعلم ❊ قال ابواليسر الاخبارالواردة فى احكام الاخرة من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقادالقلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا على اناانماعرفنا عذاب القبر بدلالات النصوص من كتاب الله واشاراتها لاباخبار الآحاد ❊ ولهذا اى ولان الابتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم

﴿ باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة ﴾

واذاثبت ان خبرالواحد حجةفاعلم ان كل خبرليس بمقبول وليس المرادبالقبول التصديق ولابالرد التكذيب بل يجب عليناقبول قول العدل وربمايكون كاذبااوغالطاولايجوزقبول قول الفاسق وربمايكون صادقابل المقبول مايجب العمل به والمردود مالاتكليف علينافى العمل به ❊ ثم للقبول شرائط بعضهامتفق عليه وبعضهامختلف فيه وهذا الباب لبيان بعض شرائطه لان حاصله اشتراط كون الراوى معروفابالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا موافقاللقياس اومخالفا له وليست الفقاهة فيه شرطا عند البعض❊اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة❊وغيرهم مثل ابى بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبدالله بن الزبير (قوله) وحديثهم حجة ان وافق القياس اوخالفه وهو مذهب الجمهورمن الفقهاء وائمة الحديث ❊ فان وافقه تأيدبه اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لابالقياس بل يكون القياس مؤيداله ❊ وقال مالك رحمه الله فيمايحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث ارادانه لم يشتهر هذا المذهب عنه ❊ قال صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبرالواحداذاخالف القياس لايقبل وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم وانااجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولايدرى ثبوته منه ❊ وذكرابوالحسين البصرى فى المعتمد ان القياس اذاعارضه خبرواحد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعى وخبرالواحد ينفى موجبها وجب العمل بالقياس بلاخلاف لان النص على العلة كالنص على حكمها فلايجوز ان يعارضها خبرالواحد ❊ وان كانت منصوصة بنص ظنى يتحقق المعارضة ويكون العمل بالخبراولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه والخبرالدال على العلة يدل على الحكم بواسطة ❊ وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان الاخذ بالخبراولى بلاخلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك فى الخبر❊وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبرالمعارض للقياس خبرواحد فهو موضع الخلاف

اذ العقد فضل على العلم والمعرفة وليس من ضروراته قال الله تعالى وجحدوابها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى يعرفونه كمايعرفون ابناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا القول بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل والله اعلم واذاثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا

﴿ باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو ضربان معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا واما المجهول فعلى وجوه اما ان يروى عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهدواله بصحة حديثه اويسكتوا عن الطعن فيه اويعارضوه بالطعن والرد اواختلف فيه اولم يظهر حديثه بين السلف فصار قسم المجهول على خمسة اوجه

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا ۞ فعند الشافعي وجمهور ائمة الحديث الخبر راجح سواء كان الراوى عالما فقيها اولم يكن بعد ان كان عدلاضابطا وهومذهب الشيخ ابى الحسن الكرخى ۞ وقال عيسى بن ابان ان كان الراوى عدلاضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد ۞ وحكى عن مالك انه رجح القياس على خبرالواحد فانه عمل بالقياس فى الصايم اذا اكل اوشرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج فى ذلك بانه قداشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد ۞ فان ابن عباس لماسمع اباهريرة رضى الله عنهم يروى توضؤا مممامسته النار قال لوتوضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه ۞ ولما سمعه يروى من حمل جنازة فليتوضأ قال اتلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ۞ ورد على رضى الله عنه حديث بروع بالقياس ۞ وردعمر رضى الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ۞ ورد ابرهيم النخعى اوالشعبى مايروى ان ولدالزنا شر الثلاثة وقال لوكان ولدالزنا شر الثلاثة لماانتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس ۞ وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفى اتصال خبر الواحدالى النبى عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذى هو ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى ۞ وبان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوى ولايوجد ذلك فى القياس ۞ وبان القياس لايحتمل تخصيصا والخبر يحتمله فكان غيرالمحتمل اولى من المحتمل ۞ واحتج من قدم خبر الواحد على القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذاسمعوا خبرالواحد ۞ فان ابابكر رضى الله عنه نقض حكما حكم فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضى الله عنه رايه فى الجنين وفى دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله عليه السلام ۞ وترك رأيه فى عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذى رواه الضحاك بن مزاحم ۞ وترك ابن عمر رضى الله عنهما رايه فى المزارعة بالحديث الذى سمعه من رافع بن خديج ۞ ونقض عمر بن عبدالعزيز ماحكم به من رد الغلة على البايع عندالرد بالعيب بماروى عن النبى عليه السلام ان الخراج بالضمان وفى نظايره كثرة ۞ واماماذكر من ردهم خبرالواحد فذلك لاسباب عارضة لالترجيحهم القياس عليه ۞ وبان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام لااحتمال للخطأ فيه وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام ۞ والرأى محتمل باصله فى كل وصف اى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لايكون فكان الاحتمال الثابت فى الاصل اقوى من الاحتمال الثابت فى الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذبما هواضعف احتمالا وهوالخبر اولى (وقوله) فكان الاحتمال فى الرأى اصلا يعنى الاصل فى الرأى الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذى هومناط الحكم لايتحقق بطريق التيقن الا بالنص اوبالاجماع وذلك امر عارض واليقين فى الخبر اصل لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهوحجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

اما المعروفون فالخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعرى وعايشة رضى الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر وحديثهم حجة ان وافق القياس اوخالفه فان وافقه تأيد به وان خالفه ترك القياس به وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم عليه لان القياس حجة باجماع السلف وفى اتصال هذا الحديث شبهة والجواب ان الخبر يقين باصله وانما دخلت الشبهة فى نقله والراى محتمل باصله فى كل وصف على الخصوص فكان الاحتمال فى الرأى اصلا وفى الحديث عارضا

(بعارض)

بعارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلهذا كان العمل بالخبر اولى ۞ وذكر بعض الاصوليين ان التمسك بالخبر لايتم الابثلث مقدمات ۞ ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ۞ ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينيتان ۞ فاما التمسك بالقياس فلايتم الاباربع مقدمات اوخمس ۞ ثبوت حكم الاصل ۞ وكونه معللا بالعلة الفلانية ۞ وحصول تلك العلة فى الفرع ۞ وعدم المانع فى الفرع عند من يجوز تخصيص العلة ۞ ووجوب العمل به والاولى والخامسة يقينيتان والبواقى ظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا (قوله ولان الوصف فى النص كالخبر اى الوصف الذى عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر ۞ والنظر فيه اى التامل والوقوف على تأثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوى ۞ والقياس عمل به اى تعدية الحكم بوساطته الى الفرع هو العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر ۞ والوصف ساكت عن البيان اى عن اثبات المدعى نصا لان القايس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع ۞ والخبر بيان نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف ۞ فى الابانة اى فى اظهار الحكم واثباته ۞ والسماع فوق الرأى فى الاصابة اذلا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لايجرى فى المحسوسات ولا كذلك الرأى فلايجوز ترك القوى بالضعيف ۞ واماما تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى اولمعان عارضة ذكرناها ونذكرها ايضا ۞ وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفى اتصال خبر الواحد شبهة فى غاية السقوط لان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر منها فى خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه و (قوله) لاحتمال الكذب والسهو مدخل فى الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف المستنبط ثابت فى القياس دون الخبر ۞ وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس لايحتمله قلنا الكلام فى خبر يرد ويخالفه القياس وفى هذه الصورة لااحتمال (قوله) فان وافق اى خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس ۞ عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر ۞ وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذاكان موافقا لقياس مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لاخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر فى بعض فوائد هذا الكتاب ۞ وقوله وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة ۞ وفى قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى ۞ ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قداوتى جوامع الكلم واختصر له اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه فى كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الاترى الى ماروى عن عمرو بن ميمون انه قال

ولان الوصف فى النص كالخبر والرأى والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف ساكت عن البيان والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف فى الابانة والسماع فوق الرأى فى الاصابة ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحرى فى القبلة فلايجوز التحرى معه واما رواية من لم يعرف بالفقه ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل ابى هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما فان وافق القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراى ووجه ذلك ان ضبط حديث النبى عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوى عن درك معانى حديث النبى عليه السلام واحاطتها لم يؤمن من ان يذهب عليه شئ من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط فى مثله

صحبت ابن مسعود رضى الله عنه سنين ماسمعته يروى حديثا الامرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا او قريبا منه اوكلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقدكان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ماجاء فى كثير من الاخبار امرالنبى عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لاتنتظم المعانى التى انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها اذالنقل لايتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو عنها القياس فان الشبهة فى القياس ليست الا فى الوصف الذى هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة فى متن الخبر بعدما تمكنت شبهة فى الاتصال فكان فيه شبهتان وفى القياس شبهة واحدة فيحتاط فى مثل هذا الخبر بترجيح ماهو اقل شبهة وهو القياس عليه ❋ ولهذا قال اصحابنا لايجوز للقاضى نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة فى محل النقصان اوالنقصان فى محل الزيادة ❋ ثم هذا الكلام لما اوهم انه از درى ببعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله وانما نعنى بما قلنا من قصور فقه الراوى قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اى عند المقابلة بما هو فقه لفظ النبى عليه السلام ❋ فاما ان نعنى به الازدراء اى الاستخفاف بهم فمعاذالله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابى حنيفة رحمهما الله انه احتج فى مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمذهب انس بن مالك رضى الله عنه مقداله فما ظنك فى ابى هريرة مع انه اعلى درجة فى العلم من انس رضى الله عنهما لاشتراكهما فى الصحبة واختصاص ابى هريرة بدعاء الرسول عليه السلام له بالفهم ونفثه فى ردائه على ماروى عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتى فيضمها اليه ثم لاينساها فبسطت بردة كانت على فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته فضممتها الى صدرى فما نسيت بعد ذلك شيئا ❋ لانه اذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخا يعنى اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لوعمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذى ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس ❋ والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره ❋ معارضا للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة فى طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وترك العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضة ❋ وانما قال معارضا لانه لانسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع اخر مثله (قوله) وذلك اى كون الحديث ناسخا عند

وانما نعنى بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذالله من ذلك فان محمدا رحمه الله يحكى عن ابى حنيفة رضى الله عنه فى غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك رضى الله عنه وقلده فما ظنك فى ابى هريرة رضى الله عنه حتى ان المذهب عند اصحابنا رحمهم الله فى ذلك انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الراى والقياس لانه اذا انسد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور ومعارضا للاجماع وذلك مثل حديث ابى هريرة رضى الله عنه فى المصراة انه انسد فيه باب الراى فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة معارضا للاجماع فى ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون التمر

انسداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة ❋ اومثال ماذكرنا حديث ابى هريرة فى المصراة وهو ماروى ابوهريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ❋ ويروى باحد النظرين ❋ ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث ❋ والتصرية فى اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اى جمعته والمراد بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن ❋ والتحفيل بمعناها ايضا ❋ وقوله باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الاخر عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ ❋ ثم الشافعى رحمه الله جعل التصرية عيبا حتى كان للمشترى الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ماتخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج فى الصحيحين واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت لغرور كان من البايع والغرور يثبت للمشترى حق الرجوع كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد فى وسطها دكانا اواشترى قفة من الثمار فوجد فى اسفلها حشيشا ❋ والمذكور فى بعض كتبهم ان التغرير الفعلى منزل منزلة الالتزام اللفظى فصار كما لوشرط الغزارة ❋ وعندنا التصرية ليست بعيب ولايكون للمشترى ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن لاينعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لاتنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى ❋ ولايجوز ان يثبت الخيار للغرور لان المشترى مغتر لامغرور فانه ظنها غزيرة اللبن بناء على شئ مشتبه فان انتفاج الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتحفيل وهو اظهر على ماعليه عادات الناس فى ترويج السلعة بالحيل فيكون هو مغترا فى بناء ظنه على المحتمل والمحتمل لا يكون حجة ❋ فاما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنه الموجبين للعمل بالقياس ❋ معارضا للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديث ابى هريرة رضى الله عنه انما يقبل مالايخالف القياس فاما ماخالفه فالقياس مقدم عليه كذا فى الاسرار والمبسوط ❋ واما الذى يدل عليه سوق الكلام فى الكتاب فهو ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس وانسد فيه باب الرأى لان ضمان العدوان فيماله مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم وفيما لامثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصاله فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا على مابيناه فى باب الاداء والقضاء ❋ وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل اوالقيمة عند فوات العين وتعذر الرد ❋ ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول فى بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون نسخا ومعارضة كما ذكر فى الكتاب ❋ وقوله فى ضمان العدوان متعلق بمجموع قوله صارنا سخا للكتاب والسنة معارضا للاجماع اى يلزم من العمل بهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضة الاجماع فى حق هذ الحكم ۞ وقوله وفى وجوه اخر ذ كرناهـا فى موضعها عطف عليه اى صار معارضا فى هذا الوجه وفى وجوه اخر ۞ وهى ماذكر الشيخ فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه والقاضى الامام فى الاسرار ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه ۞ احدها انه اوجب رد صاع من تمر باز آء اللبن واللبن الذى يحاب بعد الشرآء والقبض لايكون مضمونا على المشترى لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدى لعدم التعدى ۞ ولا يضمن بالعقد لان ضمان العقد ينتهى بالقبض الاترى انه لايضمن اللبن الذى يحدث بعد القبض فكذلك اللبن الذى كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذى كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطن كالحبل وانمـا يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو فى حكم ماليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض ويصير كالكسب ۞ ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا كالصوف فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض بآفة لم يسـقط شئ من الثمن نكذا اذا قبض والوصف متصل بالاصل لايصير له حصة من الثمن ولا يصير مضمونا ۞ ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد فينبغى ان يسـقط من البايع حصته من الثمن كما لو اشـترى شيئين ثم رد احدهما ۞ ولئن كان ضمان التعدى وجب ان يضمن مثل اللبن كيلا اودراهم كما قلنا اما الصاع من التمر بلاتقويم قل اللبن اواكثر فلاوجه له فى الشرع ۞ ومع هذاكله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس اوحمله على تأويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الخصومة فى شاة محفلة فندب النبى عليه السلام البايع الى الاسترداد صلحا لاحكما فابى بعلة اللبن فى ثلاثة ايام فزاد النبى عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر فقبل البايع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لاحكما وكان هذا شراء مبتدألاحكما فظن الراوى انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ماظن بعبارته ۞ فان قيل انكم عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القيـاس مع ان راويه معبد الجهنى وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متناواقوى سنداورواية وهو ابوهريرة اعلى رتبة فى العلم من معبد ۞ قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابى موسى الاشعرى وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والتابعين مثل على وابن مسـعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير فى الاسرار ۞ وذكر الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعى شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابى هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا للمعاندة لانا انما نتبع الصحابة فنقول لاشكال ان ابن عباس وعايشة من فقهـاء الصحابة رضى الله عنهم وكانا مقدمين على ابى هريرة فى الفقه والفتوى وكانا لايريان ترك القياس الجلى بقول ابى هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشـتغل

وفى وجوه اخر ذكرناها فى موضعها

بالسنة ۞ وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعنا الصحابة فى ترك روايته بالقيـاس ولكنا لايظن به وبجميع الصحابة الا الصدق ۞ واعلم ان ماذكرنا من اشـتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى الامام ابوزيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين ۞ فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس ۞ قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لايتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه ۞ وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة التزايد عليه والنقصـان عنه ۞ قال ولان القياس الصحيح هو الذى يوجب وهنا فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار ۞ واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل حديث حمل بن مالك فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقيـاس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لايجب فيه شئ ولهذا قال كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۞ وقبل ايضا خبر الضحاك فى توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لايملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ۞ ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الاترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة رضى الله عنه فى الصائم اذا اكل اوشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس ۞ ونقل عن ابى يوسف رحمه الله فى بعض اماليه انه اخذ لحديث المصراة واثبت الخيار للمشترى ۞ وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ماجاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى فثبت ان هذا القول مستحدث ۞ واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما فقال انما ترك اصحابنـا العمل بها لمخالفتها الكتاب اوالسنة المشهورة لالفوات فقه الراوى وان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا ۞ وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام والتمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل ۞ على انا لانسلم ان اباهريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الافقيه مجتهد وكان من علية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم وقد دعا النبى عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه ۞ وقال اسحاق الحنظلى ثبت عندنا فى الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة ۞ وقال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهـاجرين

والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلاوجه الى رد حديثه بالقياس (قوله) واما المجهول الى آخره ❋ اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة رضى الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى اياهم وثنائه عليهم فى آى كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه الاية ❋ وقوله عز اسمه والذين معه اشدآء على الكفار ❋ وقوله جل ثناؤه لقد رضى الله عن المؤمنين اذيبايعونك تحت الشجرة فى شواهد لها كثيرة ❋ وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولاشك انه لااهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام لاتذكروا اصحابى الابخير فلوانفق احدكم ملء الارض ذهبا مادرك مد احدهم ولانصيفه ❋ وقوله عليه السلام ان الله تعالى اختار لى اصحابا واصهارا وانصارا واختيار الله عز وجل لا يكون لمن ليس بعدل ولاتعديل اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولولم يرد الثناء لكان مااشتهر وتواتر من حالهم فى الهجرة والجهادو بذلهم المهج والاموال وقتلهم الاباء والاولاد فى موالاة الرسول ونصرته كافيا فى القطع بعدالتهم واما ماجرى بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ماصار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ❋ ولكنهم اختلفوا فى تفسير الصحابى فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعى الى ان من صحب النبى عليه السلام لحظة فهو صحابى لان اللفظ مشتق من الصحبة وهى تعم القليل والكثير ❋ وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبى عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ منه ولهذا لايوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه ❋ وكذا لوحاف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لايحنث بالاتفاق ❋ قال الغزالى رحمه الله الاسم لاينطلق الاعلى من صحبه ثم يكفى للاسم من حيث الوضع الصحبة ولوساعة ولكن العرب تخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ❋ قلت وسمعت عن شيخى رحمه الله ان ادناها ستة اشهر ❋ وذكر فى الكفاية لابى بكر احمد بن على البغدادى ابن سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لانعدهم الامن اقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة اوسنتين وغزا معه غزوة اوغزوتين ❋ واذا عرفت هذا علمت ان المجهول فى الصدر الاول لايكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث النبى رواه ولم يعرف عدالته ولافسقه ولاطول صحبته وقدعرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم ❋ وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان راوا النبى عليه السلام ورووا عنه لايعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم ❋ ويؤيده ماذكر شمس الائمة رحمه الله وانما نعنى بهذا اللفظ اى بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما المجهول فانما نعنى به المجهول فى رواية الحديث بان لم يعرف الابحديث اوبحديثين مثل وابصة بن معبد

عرف بما روى من حديث اوحديثين ❋ وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعنى به المجهول فى رواية الحديث لانه قديراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وان لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احترزبه عنها ❋ وسلمة بن المحبق بكسر البآء لاغير كذا فى المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق بصخر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده ❋ روى عن النبى عليه السلام انه قال فيمن وطىء جارية امرأته فان طاوعته فهى له وعليه مثلها وان استكرهها فهى حرة وعليه ملثها ولم نعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ❋ ومعقل بن سنان وفى بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبى عليه السلام ❋ فمعقل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات فى ولاية عبيدالله بن زياد فى اخر سنى معاوية ❋ ومعقل بن سنان من اشجع من ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابوعبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين ❋ ووابصة وهوابن معبد بن عبيد بن قيس كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبهامات ❋ عن وابصة ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبى عليه السلام ان يعيد ❋ وقوله وشهدواله بصحة الحديث بيان ان روايتهم عنه للقبول والعمل به لاللرد عليه ❋ صار حديثه مثل حديث المعروفات بشهادة اهل المعرفة يعنى مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير فى امر الدين وكانوا لايقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم ردما خالف القياس من رواياتهم فلايكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوى وحسن ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اولرواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة ❋ وهو فى الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولاضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه ❋ وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك يعنى ان سكتوا عن الرد بعدما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت فى موضع الحاجة لايحل الاعلى وجه الرضا بالمسموع والمرئى فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة مالو قبلوه ورووا عنه اذلولم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك ❋ وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اى ان عمل به البعض ورد البعض يقبل لانه لماقبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه ❋ مثل حديث معقل بن سنان الاشجعى فى حديث بروع اى قصتها وذلك ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السايل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برايى فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفى رواية فمنى ومن الشيطان

وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان فان روى عنه السلف وشهدواله بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتهم السلف بالتقصير وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن سنان ابى محمد الاشجعى فى حديث بروع بنت واشق الا شجعية انه مات عنها هلال بن ابى مرة ولم يكن فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها فعمل بحديثه عبدالله بن مسعود رضى الله عنه

والله ورسوله منه يريان ارى مهر مثل نسائها لا وكس ولاشطط اى لانقص ولامجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعى وابوالجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد انرسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق الاشجعية من بنى رؤاس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقدكان هلال بن مرة مات عنها من غير قبض مهر و دخول فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام ☼ ورده على رضى الله عنه فقال مانصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه حسبها الميراث ولما اختلف فى قبوله اخذنا به لماذكرنا ☼ وفى قوله لماخالف رأيه اشارة الى انه انماردده لمخالفته القياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كمالو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأى اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كماسنبين ☼ وقيل انماردده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل لتحلفه ☼ وقوله اعرابى بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال اذمن عادتهم الاحتباء فى الجلوس من غير ازار والبول فى المكان الذى جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر فى الصحاح بروع اسم امرأة وهى بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لانه ليس فى الكلام فعول الاخروع وعتود اسم واد ☼ واعلم ان خبر المجهول مردود عند الشافعى رحمه الله لان الصحابة رضى الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضى الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وعلى رضى الله عنه رد خبر الاشجعى ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده ☼ وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا فى ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام خير الناس قرنى الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث والنبى عليه السلام قبل شهادة الاعرابى فى رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر عن رؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم فقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فامر بلالا ان يؤذن فى الناس بالصوم وهذا يرد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحى اوبالخبرة لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف بعدالته ☼ واما رد بعض الصحابة اخبار المجاهيل فبناء على عوارض على ماعرف كذا ذكر فى عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام الخمسة المذكورة فى الكتاب ☼ ولاخلاف ان القسم الاول مقبول لمابينا ☼ وقد ذكر فى القواطع وان عمل الراوى كان ذلك تعديلا للمروى عنه الاان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر ☼ وينبغى انيكون القسم الثانى مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لايظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه ☼ ولاخلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف ☼ ويجوز انيكون القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا فى هذا القسم دون القسمين الاولين فيقبل عندنا لماذكرنا ولايقبل عنده لان الرد عارض القبول فيتساقطان ويصير الخبر بمنزلة مالولم يلحقه

ورده على رضى الله عنه لماخالف رأيه وقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعى رحمه الله بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا وانما يترك اذاخالف القياس وقد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود و علقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن فثبت بروايتهم عدالته مع انه من قرن العدول فلذلك صار حجة وساعده عليه اناس من اشجع منهم ابوالجراح وغيره

رد ولاقبول فيلتحق بالقسم الخامس ☼ ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط انيكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لماوقع فى قبوله كان ادنى حالا من الذى اتفق على قبوله فيشترط تايده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الان هذا المثال وهو حديث معقل موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا ويتأكد بالموت كمايتأكد بالوطئ لان بالموت ينتهى النكاح الذى هو عقد العمر والشئ اذا انتهى يقرر كانتهاء الصلوة بالسلام فيكون بمنزله تسليم المعقود عليه وهو الوطئ ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذاكان موافقا للقياس وجب العمل به ☼ وعند الشافعى رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده ان المهر لايجب الا بالفرض بالتراضى اوبقضاء القاضى اوباستيفاء المعقود عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لايجب شئ لان المعقود عليه رجع اليها سالما فكان بمنزلة مالو طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذاكان مخالفا للقياس وجب رده به فعلى هذا كان قوله ولم يعمل الشافعى بهذا القسم الى اخره بيان ان خلاف الشافعى فى المثال لا فى الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك ☼ وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال الذى من هذا القسم ☼ ولوجعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلايمه التعليل الذى ذكره وعلى التقديرين لايخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف ☼ وقوله وقد روى اى هذا الحديث عنه ☼ اى عن معقل ☼ الثقات اى العدول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثانى فثبت بروايتهم عنه وعلمهم به عدالته دليل ثان على وجوب العمل به ☼ وقوله مع انه اى معقلا من قرن العدول دليل ثالث واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعى ان رواية المجهول فى الكفر والصبى لاتقبل فكذا رواية مجهول الحال فى الفسق فاشار الى ان العدالة فى ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض بنقضه فاما الصبى والكفر فى مجهول الحال فيهما فاصل فلايترك الايبقين يعارضه فيفترقان (قوله) واما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد فلايجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لايتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولايترك العمل به وترجيح الرأى بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه فى هذه الرواية ولو قال الراوى اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله ويسمى هذا النوع منكرا اومستنكراً لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته ☼ وهودون الموضوع فان الموضوع لايحتمل ان يكون حديثا مثل ماروى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لانبى بعدى الاان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعواليه من الالحاد والزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوى صادقا فى الرواية ☼ ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لافى حق

فاما اذاكان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الاالرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لايعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجه يحتمل ان يكون حجة على العكس من المشهور انه حجة يحتمل شبهة عندالتأمل

الجواز ولا فى حق الوجوب * وذكر الشيخ ابو عمرو الدمشقى اذا نفرد الراوى بشئ فان كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا * وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقانه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفراده به جاز ماله منزحا له عن حيز الصحيح * ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه ذلك ولم نحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر * فحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثانى الفرد الذى ليس فى رواية من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف * ثم قال والصواب فى المنكر التفصيل الذى بيناه فى الشاذ فانه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه فى الشاذ (قوله) واما اذا لم يظهر حديثه اى لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يترك به القياس ولم يجب العمل به فى زماننا يعنى اذا ظهر حديثه فى زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان فى الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة فى ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق فى خبره وباعتبار انه لم يشتهر فى السلف تمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الائمة فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هى جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن بالقياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث * ولذلك اى ولكون العدالة اصلا فى تلك الازمنة جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اى بشهادة المستور ولم يجب على القاضى القضاء به لانه كان فى القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما فى زماننا فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور لانهما كانا فى زمان فشو الكذب كذا ذكر شمس الائمة * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمهما الله ان الراوى اذا كان مجهولا لا يعرف عدالته ان عمل به الصحابة او التابعون رضى الله عنهم بما روى يجب قبول خبره لانهم لا يعملون به الا بعد معرفة الراوى بالعدالة وثبوت ما روى * واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب ابى حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ * وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعى واصحابه رحمهم الله * وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول * فالشافعى رحمه الله يقول بان المجهول لا يعرف عدالته وهى شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان فى ايجاب المهر فى المفوضة * واصحابنا قالوا الظاهر

واما اذا لم يظهر حديثه فى السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل فى ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول فى زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأى والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيأ والمستتر منه فى حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم

من حالهم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يجعل فى حق الاسلام * واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخارى * قال ويجوز ان يكون قول ابى يوسف ومحمد فى هذه المسئلة كقول ابى حنيفة رحمهم الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان فى ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة * ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اى من الخبر يوجب علم اليقين * وفى مقابلته الموضوع لانقطاع كونه حجة بالكلية * والمشهور علم طمانينة وفى مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه * والمراد من الظن فى قوله والمستنكر منه اى من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذى عبر عنه بغالب الرأى والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة * وخبر الواحد علم غالب الرأى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والعدالة او فى حكم المعروف وفى مقابلته المستتر اى خبر المجهول الذى لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه (قوله) ومثال المستنكر كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا ما دامت فى العدة وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعى والثورى وجماعة من اهل العلم * وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حكى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهرى ومالك والشافعى والليث والاوزاعى وابن ابى ليلى * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابى رباح والشعبى واحمد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اباعمرو بن حفص المخزومى طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبى صلى الله عليه وسلم بعثه مع على رضى الله عنهما نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد فى نفر من بنى مخزوم الى النبى عليه السلام فقال يا رسول الله ان اباعمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم ليس لها نفقة ولا سكنى وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانتقلى الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك * واما الفريق الثانى فيقولون ليس فى روايات اهل الحجاز ذكر السكنى فى حديث فاطمة والمذكور فى بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكونى حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فاوجبنا السكنى بعموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الآية * وقوله عز اسمه اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فان كل واحد يعم المبتوتة والمطلقة الرجعية * ولم يوجب النفقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فانه بمفهومه يدل على انتفائها عند عدم الحمل * والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البائن

ومثال المستنكر مثل حديث فاطمة بنت قيس ان النبى عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى فقد رده عمر رضى الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت

الاانها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وحضانة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه ❊ وعلماؤنا قالوا انها محتبسة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحدة منهما حق مالى مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة ❊ ولان فى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقد بينا فيما تقدم ان بقراءته يزاد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة فى مدة الحمل وان طالت فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله حتى يضعن حملهن ❊ واما حديث فاطمة فقد ذكر فى الاسرار ان الزيادة المذكورة فى بعض الروايات لانفقة لك الاان تكونى حاملا غير ثابتة فى موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات ❊ واما متن الحديث فقد روى عن عمر رضى الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لاندع كتاب ربنا ولاسنة نبينا بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضى الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبرانه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة ❊ قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذلو كان المراد عين النص لتلاه ولروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا للقياس فلايقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى فقيها ❊ واشار ابو جعفر الطحاوى فى شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن الآية ❊ ومن السنة ماقال عمر رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة ❊ وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما لفاطمة الاتتقى الله تعنى فى قولها لاسكنى ولانفقة وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم ❊ وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذاذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شئ تناله يده ❊ وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل ❊ وعن ابى اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود فى المسجد الاعظم ومعنا الشعبى فحدث الشعبى بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصباء فقال وتلك تحدث بمثل هذا ❊ ورده ابراهيم النخعى والثورى ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة ❊ ورد عمر رضى الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه ❊ وقيل لسعيد بن المسيب اين تعتد المطلقة ثلثا فقال فى بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة افتنت الناس انها استطالت على احمائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعتد فى بيت ام مكتوم ❊ وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت لفاطمة انما لم نقض لك بالنفقة لانك كنت ناشزة ❊ اوتأويله ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالنفقة

قال عيسى بن ابان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقدرده غيره من الصحابة ايضا

عليها من الشعير فابت فلم يقض لها بشئ آخر لغيبة الزوج كذا فى الاسرار وغيره ❊ فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة قد سميناهم فكان من القسم الثالث فينبغى ان يكون مقبولا عندكم كخبر الاشجعى فى المفوضة ولا يكون مستنكرا ❊ قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لايكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به ممن ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ماشار اليه عمر رضى الله عنه وللقياس ايضا فلايعتبر قبول هذه الطائفة فى مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستنكرا (قوله) وكذلك حديث بسرة اى وكحديث فاطمة فى المبتوتة حديث بسرة بنت صفوان الذى تمسك به الشافعى فى ان مس فرج نفسه اوغيره بباطن الكف بلاحائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليا وابن مسعود وابن عباس وعمارا وابا الدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحصين رضى الله عنهم لم يعملوا به حتى قال على رضى الله عنه لاابالى امسسته ام ارنبة انفى وكذا نقل عن جماعة من الصحابة ❊ وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه ❊ وتذاكر عروة ومروان الوضؤ من مس الفرج فقال مروان حدثنى بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا ❊ وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ بحديث بسرة احد والله ان بسرة شهدت على هذه النقل لما اجزت شهادتها انما قوام الدين الصلوة وانما قوام الصلوة الطهور فلم يكن فى صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخنا مامنهم احد يرى فى مس الذكر وضوأ ❊ وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لاتصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة فى زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من بقى منهم على انه لا وضؤ فيه وقالوا لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان ❊ ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت نجسة من دم حيض وغايط ومنى وشرع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء لايتصور الابمس الفرجين فلما ثبت بالنص انه من التطهير لم يجز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر ❊ واما السنة فماروى عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يارسول الله افى مس الذكر وضؤ ❊ فقال لا ❊ وروت عائشة رضى الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال ماابالى مسسته ام مسست انفى فنبه على العلة وهى انه عضو طاهر ❊ وعن ابى ايوب الانصارى رضى الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكرى وانا فى الصلوة فقال لابأس به ❊ وقد رويت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب ❊ قال على بن المدينى حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا فى الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

وكذلك حديث بسرة بنت صفوان فى مس الذكر من هذا القسم وانما جعل خبر العدل حجة بشرائط فى الراوى وهذا

﴿ باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى ﴾

* ماذ كرفى الباب المتقدم من كون الراوى معروفا او مجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يقوم بغيره كالعلم لايقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذ كور فى هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوى وصفة له فلهذا قيد بقوله من صفـات الراوى (قوله) لان المراد بالكلام كذا يعنى الخبر الذى يرويه كلام لا محالة والكلام فى العرف ماله صورة وهى ان ينتظم من حروف مهجاة * ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة على المعنى لاتوجد بدون العقـل * لانه اى الكلام وضع للبيـان اى لاظهار المعنى الذى وقع فى القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولايوجد المعنى بدون العقل الاترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لاكلاما لعدم صدورها عن عقل وتميز * ولهذا لايجب سجود التلاوة بقراءة الببغاعند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتمـيز * وكذلك لوسمع من انسـان حروف منظومة لاتدل على معنى معلوم لاتسمى كلاما فعرفنا ان معنى الكلام فى الشاهد مايكون مميزا بين اسماء الاعلام فما لايكون بهذه الصفة يكون كلاما صورة لامعنى بمنزلة مالوصنع من خشب صورة آدمى لايكون آدميا لعدم معناه فيها ثم التميز الذى يتم به الكلام بصورته ومعناه لايكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه فى المخبر ليصير خبره كلاما * بمنزلة المعرفة والتميز لاصل الكلام يعنى لابد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اى عن عقل وتمـيز ليقع صحيحا فكذا لابد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لايتمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه * ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم * فلا يثبت صدقه فى خبره ضرورة اى لايكون جهة الصدق متعينة فى خبره بطريق الضرورة كما فى خبر الرسول * بل بالاستدلال والاحتمال اى بل يثبت الصدق فى خبره بالاستدلال * وذلك بالعدالة والانزجار اى الامتناع عن محظورات دينه * ليثبت به اى بالانزجار عن المحظورات رجحان الصدق فى خبره لان الكذب محظور دينه فيستـدل بانزجاره عن سائر مايعتقده محظورا على انزجاره عن الكذب الذى يعتقده محظورا * اولما كان منزجرا عن الكذب فى امور الدنيا كان ذلك دليل انزجاره عن الكذب فى امور الدين واحكام الشرع بالطريق الاولى واذا لم يكن عدلا فى تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق فى خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر انه لايبالى من الكذب مع اعتقاد حرمته ايضا فيقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فعرفنا ان العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة (قوله) واما الاسلام فكذا * ذكر بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام فى الراوى باعتبـار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسـق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لايوثق به فشرط الاسـلام لترجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط *

﴿ باب بيان شرائط الراوى ﴾ التى هى من صفات الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام مايسمى كلاما صورة ومعنى ومعنى الكلام لايوجد ﴿ ٧١٢ ﴾ الا بالتميز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولايوجد معناه الا بالعقل وكل موجود من الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا واما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما الكذب فباطل والكلام فى خبر هو حجة فصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر ليثبت حجة بمنزلة المعرفة والتميز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فانما شرطت لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق فى خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لاينافى الصدق ولكن الكفر فى هذا البـاب يوجب شبهة يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع لما يهدم الدين الحق فيصير متهما فى باب الدين فثبت بالكفر تهمة زائدة لانقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولانقطاع الولاية

(فاشار)

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسـلام بشرط لثبوت الصدق اذ الكفر لاينافى الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا فى دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كما لو اخبر عن امر من امور الدنيـا بخلاف الفاسـق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبـار ان الكفر يورث تهمة زائدة فى خبره يدل على كذبه لان الكلام فى الاخبار التى تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا فى الدين اشد العداوة فتحملهم المعـاداة على السعى فى هدم اركان الدين بادخال ماليس منه فيه واليه اشـار الله تعالى فى قوله عز ذكره لايألونكم خبالا اى لايقصرون فى الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعدما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلهذا شرطنا الاسلام فى الراوى فتبين بهـذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب فى خبره وهو المعاداة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لاتقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعا * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد فى رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سـلب اهلية هذا المنصب فى الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا فى دين نفسه * ولهذا اى ولثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار الى معنى آخر لرد شهادته بقوله ولانقطاع الولاية يعنى لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصـل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لايتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة فى الدين وهى بدون الاسلام لاتوجد ولهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيئان صدق اللهجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا المغـايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لايسـتلزم الضبط والاسلام لايستلزم العدالة فصلوا بينها وجعلوا كل واحد شرطا على حدة * ولانهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لايحصل الاحتراز عن رواية الصبى لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد * ولو اقتصروا على ذكـر العدالة ربما لايحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده دينا وان كان باطلا ولهذا يسـأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لابد من ذكر الكل والله اعلم

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

(قوله) اما العقل فكذا ❊ اكثر الناس الاختلاف فى العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم ❊ شعر ❊ سل الناس ان كانوا لديك افاضلا ❊ عن العقل وانظر هل جواب محصل ❊ فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات ❊ واعترض عليه بانه لو كان جو هراً لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلاعا قل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا فى القواطع ❊ وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوهما لمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومعقول ❊ وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لاننكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا فى المعنى الذى به يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والمجنون ولاشك انه غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق ولايوصف بالعلم الاقليل منهم ❊ وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان من نفسه ❊ومختار الشيخ والقاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاشعرية ان العقل نور يضئ به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنياوية فيدرك القلب به المعانى كما يدرك العين بالنور الحسى المبصرات ❊ وانما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التى هى عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لان بها لايظهر الا ظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لاغير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور ❊ وقوله يبتدأ مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور ❊ والجملة صفة لطريق والضمير فى به راجع الى الطريق وفى بتامله الى القلب يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيأ يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لامحالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه الذى لابد للبناء منه ❊ واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئاتها وسائر مافيها من العجائب استدل بنور عقله انه لابد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حى عليم فهو معنى قوله فيتبدى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وفقه الله لذلك (قوله) وانه اى العقل لايعرف فى البشر اى الانسا ن الا بدالة اختيار الانسان فيما يأتيه من العقل ومايترك منه مايصلح له فى عاقبته امره ❊ ويجوز ان يكون الضمير فى عاقبته راجعا الى مافى قوله فيما يأتيـه ويذره اى يختار فى فعله وتركه مايصلح له فى عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قديكون كل واحد لحكمة وعاقبة حميدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيـل

﴿باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها﴾

قال الشيخ رضى الله عنه اما العقل فنور يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى وانه لا يعرف فى البشر الا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره مايصلح له فى عاقبته وهو نوعان قاصر لمايقارنه مايدل على نقصانه فى ابتداء وجوده وهو عقل الصبى لان العقل يوجد زائداً ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لايدرك تفاوته فعلقت احكام الشرع بادنى درجات كماله واعتدا له واقيم البلوغ الذى هو دليل عليه مقامه تيسيرا

الاستدلال بالاثر على المؤثر ❊ قال الشيخ فى مختصر التقويم فصار فى الحاصل العقل مايوقف به على العواقب والعاقل من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لايكون موجودا بالفعل فى الانسان فى اول امره كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيـه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا لامحالة ولمـا تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب مايمضى من الزمان الى ان يبلغ اولى درجات الكمال ولاطريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الظاهر فى حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبنى التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل اذا لم تعارضه آفة وسقط اعتبار مايكون موجودا قبله من العقل فى الصبى مرحمة وفضلا فصار الصبى فى حكم من لاعقل له فيما يخاف لحوق عهدة به ❊ والمطلق من كل شئ يقع على كماله اى كماله فى مسماه ❊ فشرطنا لوجوب الحكم اى لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة بخبره على الغير كمال العقل ❊ فقلنا ان خبر الصبى ليس بحجة فى الشرع احترز بقوله فى الشرع عن المعاملات ❊ لان الشرع لما لم يوله امور نفسه لنقصان عقله فلان لايوليه امر شرعه اولى ❊ ولايلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان ذلك لحق المولى لا لنقصان فى العقل فلايظهر ذلك فى امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبى الى نفسه فلنقصان العقل فيظهر فى امر الدين ايضا ❊ ولان خبر الفاسق مرد ودمع انه اوثق من الصبى لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبى لايخافه ولارادع له من الكذب اصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره اولى بالرد وذكر بعضهم ان رواية الصبى اذا كان مميزا ووقع فى ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره فى المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأى فكذا هذا ❊ الاترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان قبل بدر بشهرين وقدرده النبى عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره فيما لايجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام والاصح هو الاول لان المعتمد فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة رضى الله عنهم ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبى ❊ ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسـامحة والمساهلة فيعتبر ماهو الغالب من حاله احتياطا فى امر الرواية ❊ واما اهل قباء فالصحيح ان الذى اتاهم انس رضى الله عنه فكان اعتمادهم على خبره اوكان ابن عمر بالغا يومئذ الا ان النبى عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لا لانه لم يكن بالغا لان ابن اربع عشرة سنـة يجوز ان يكون بالغا ❊ وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فان كان السماع قبله والرواية بعده يقبل خلافا لقوم اذ لاخلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاملا مكلفـا

والمطلق من كل شئ يقع على كماله فشرطنـا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبى ليس بحجة لان الشرع لمالم يجعله وليا فى امر دنياه ففى امر الدين اولى وكذلك المعتوه

الاترى ان الشهادة بعدالبلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية ※
ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ وقبله
وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول
رواية ماتحملوه فى الصبى بعدالبلوغ ※ ثم قيل اقل مدة يصير الصبى فيها اهلا للتحمل اربع سنين
لحديث محمود بن الربيع حفظت مجة مجها رسول الله عليه السلام فى وجهى من دلو كانت معلقة فى
دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لاتقدير ※ وكذا الحكم اذا كان فاسقا اوكافرا
عندالتحمل عدلا مسلما عندالرواية وقد روى عن عثمان بن عفان قال فى النصرانى والمملوك والصبى
يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتلم هذا ثم يشهدون بها فانها جائزة واذا كان
هذا جائزا فى الشهادة فهو فى الرواية اولى لان الرواية اوسع فى الحكم من الشهادة مع انه قد ثبتت روايات
كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا حفظوها قبل اسلامهم وادوها بعده كذا فى الكفاية البغدادية
※ وكذلك المعتوه اى وكالصبى المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبى ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله
تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل
بالعته فوق النقصان بالصبى اذ الصبى قد يكون اعقل من البالغ ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى
وآتيناه الحكم صبيا فكان خبره اولى بالرد من خبر الصبى ※ وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت
بيان النوع الثانى من العقل اى القاصر ما يقارنه مايدل على نقصانه وهو الصبى والكامل لاحد
لاعلاه ولا يدرك اذ هو فى التزايد الى آخر العمر مع انه فى القسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله
وذلك خفى ايضا فاقيم البلوغ مقامه تيسيرا الى آخر ماذكرنا ※ وقوله واعتداله بيان ادنى درجات الكمال
وتفسير له (قوله) واما الضبط فكذا ضبط الشئ لغة حفظه بالجزم ومنه الاضبط الذى يعمل بكلتا يديه
وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته عليه لئلا يشذ منه وقد بينه
الشيخ فى آخر هذا الفصل ※ ثم فهمه اى فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذى اريد به يعنى معناه اللغوى
او اللغوى والشرعى جميعا ※ ثم حفظه ببذل المجهود له اى حفظ الكلام ببذل الطاقة فى حفظه
بان يكرره الى ان يحفظه ※ ثم الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظة حدود ذلك الكلام بان يعمل
بموجبه ببدنه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان ※ على اساءة الظن
بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انى لا انساه ولا يسامح فى حفظ الحديث بل يسئ الظن بنفسه ويذاكره
دائما مقدرا فى نفسه انى اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الحزم سوء الظن ※ ولهذا كان ابن مسعود
رضى الله عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرايصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه
فى اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة ※ الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما فسر
الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك
سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء
كما تحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا منه باعتبار

واما الضبط فان تفسيره سماع
الكلام كما يحق سماعه ثم
فهمه بمعناه الذى اريد
به ثم حفظه ببذل المجهود له
ثم الثبات عليه بمحافظة
حدوده ومراقبته بمذاكرته
على اساءة الظن بنفسه
الى حين ادائه

معنى الصدق فيه وذلك لايتأتى الا بهذا ※ ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه
فى الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا
قال شمس الائمة رحمه الله (قوله) وهو اى الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اى الضبط نفس
الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوى مثل ان يعلم ان قوله عليه
السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع اوبالنصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة
وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو ضبط الصيغة بمعناها لغة ※ والثانى ان يضم الى
هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة
متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله عليه السلام لايقضى القاضى وهو
غضبان متعلقة بشغل القلب ※ وهذا اى ضبط الحديث بمعناه اللغوى والشرعى اكمل النوعين
اى الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاشج والناقص اعدلا بنى مروان ولهذا قال بعده والمطلق
من الضبط يتناول الكامل اى الضبط الذى هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا الناقص كما بينا
فى العقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط
الراوى فقه الحديث ربما يقع خلل فى النقل بان يقصر فى اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه
ويؤمن عن مثله اذا كان فقيها ※ ولهذا اى ولاشتراط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته ※
خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه ※ اومسامحة اى مساهلة لعدم اهتمامه
بشان الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت فى بعض الحواشى ※ والمجازفة التكلم من غير
خبرة وتيقظ فارسى معرب ※ ولهذا اى ولاشتراط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه
اى لايعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثانى على الاول لفوات كمال الضبط فى الاول
ووجوده فى الثانى ※ وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشعثاء روى له عن ابن عباس
رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر ان ابن
شهاب اخبرنى عن يزيد بن الاصم ان النبى عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة
ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال انى يجعل يزيد بن الاصم
البوال على عقبيه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك الا باعتبار تمام
الضبط من الفقيه ※ وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعى فقد ذكر فى المحصول
وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر فى خبرين
مرويين بالمعنى اما المروى باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين
ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسبب
وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فينقل القدر
الذى سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال ※ وكذا اذا كان احدهما افقه من الآخر كانت
روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز
الاضعف ※ وكذا ذكر فى القواطع ايضا فتبين ان قول الشيخ وهو مذهبنا فى الترجيح ليس

وهو نوعان ضبط المتن
بصيغته ومعناه لغة والثانى
ان يضم الى هذه الجملة ضبط
معناه فقها وشريعة وهذا
اكملهما والمطلق من الضبط
يتناول الكامل ولهذا
لم يكن خبر من اشتدت
غفلته خلقة اومسامحة
ومجازفة حجة لعدم القسم
الاول من الضبط ولهذا
قصرت رواية من لم يعرف
بالفقه عند معارضة من عرف
بالفقه فى باب الترجيح وهو
مذهبنا فى الترجيح ولا يلزم
عليه ان نقل القرآن ممن
لا ضبط له جعل حجة

لبيان خلاف اصحاب الشافعى بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لا نعرفه ممن لا ضبط له اى لا يضبط المعنى الشرعى ولا اللغوى ❊ لان نقله فى الاصل اى اصل نقل القران ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اى الخلق وكذلك فى كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن الغلط والتصحيف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط تبعا لنقلهم فيقبل ❊ ولان نظم القرآن معجز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع فى اللفظ فيكون المعنى تبعا للفظ ولذلك حرم على الحائض والجنب قراءة القرأن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل على تقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل فى ضبط النظم سواء صح النقل عن الكل وفى الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون فى النقل بالمعنى فصح النقل ممن يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله ❊ بذل مجهوده واستفرغ وسعه ترادف اذ استفراغ الوسع بذل الطاقة ايضا ❊ ولو فعل ذلك فى السنة اى بذل مجهوده فى ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى فى الخبر كان حجة ايضا ❊ وهو معنى ما ذكر فى المعتمد وغيره ان حديث من لا يعرف معنى ما ينقله كالاعجمى لا يرد لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمى ان يحفظ القرأن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيرا من معانى الكلام التى يفتقر اليها فى الاستدلال ❊ ثم قد يزدرى السامع بنفسه اى يستخفها ويستحقرها ❊ الى ان يتصدى لاقامة الشريعة اى يتعرض لها على ماروى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ماترون ❊ قيل هذا اشارة منه الى زمن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين فى ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضى الله عنه ❊ وقيل هذا منه اشارة الى حال صغره وجهله ❊ وانما قصد بهذا التحدث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضى الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رأهم على رضى الله عنه قال ملأت هذه القرية علما وفقها كذا فى المبسوط ❊ فلذلك شرطنا مراقبته اى مراقبة السماع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والا لم يجازف فى الرواية فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة فى الابتداء يستدل على قلة مبالاته فيرد خبره ❊ ولهذا ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبر الصحابة وادومهم صحبة وكان اقلهم رواية ❊ وقال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم يعنى فى تقليل الرواية ❊ ولما قيل لزيد بن ارقم الا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد ❊ ولهذا قلت روايات ابى حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة رحمه الله

لان نقله فى الاصل انما ثبت بقوم هم ائمة الهدى وخير الورى ولان نظم القرآن معجز يتعلق به احكام على الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب فاعتبر فى نقله نظمه وبنى عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك فى السنة لصار ذلك حجة الا انه لما عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينتهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط فى مثله ثم قد يزدرى السامع بنفسه فلا يراها اهلا لتبليغ الشريعة فيقصر فى بعض ما القى اليه ثم يفضى به فضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر فى بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته

(قوله) اما العدالة فكذا ❊ هى فى اللغة عبارة عن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال فلان عادل اى مستقيم السيرة فى الحكم بالحق ❊ ويقال للجادة طريق عادل لاستقامتها ❊ وجائر للبنيات بضم البا وفتح النون وهى الطرق الحادثة من الجادة بغير حق ❊ وهى فى الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين ❊ وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذى جعل له ❊ وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبى عليه السلام ❊ قال الغزالى رحمه الله هى عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب ❊ اما القاصر فما ثبت منه اى من العدالة على تأويل المذكور ❊ بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصى والخروج عن حد الشريعة ❊ وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل والنهى ما زايله الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبى عاقلان من وجه دون وجه فتردد الصدق فى خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانبا لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق فى خبره ❊ لا يفارقه هوى يضله قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ❊ وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثانى كانه قال والكامل من الاستقامة بالانزجار عن المعاصى الان هذا كمال لا يدرك مداه اى غايته ❊ فاعتبر فى ذلك اى فى كمال الاستقامة ما لا يؤدى اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اى احكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل وكان ينبغى ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد المحدود له شرعا الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشتراط التحرز عن جميعها لاثبات العدالة حينئذ الا نادرا فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا ❊ واضطربت كلمة الامة فى الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع ❊ الاشراك بالله ❊ وقتل النفس المؤمنة ❊ وقذف المحصنة ❊ واليمين الغموس ❊ والفرار عن الزحف ❊ والسحر ❊ واكل مال اليتيم ❊ وعقوق الوالدين المسلمين ❊ والالحاد فى الحرام اى الظلم فى البيت الحرام من الحد الرجل اذا ظلم فى الحرم ❊ وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر ❊ وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة ❊ وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصى ولا يكفى ايضا اجتناب

واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وجائر للبنيات وهى نوعان ايضا قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت منه بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة حد يدرك مداه لانها بتقدير الله تعالى ومشيته يتفاوت فاعتبر فى ذلك ما لا يؤدى الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب واذا اصر على مادون الكبيرة كان مثلها فى وقوع التهمة وجرح العدالة فاما من ابتلى بشئ من غير الكبائر من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة فى اقامة الشريعة والمطلق من العدالة ينصرف الى اكمل الوجهين

الكبائر بل من الصغائر مايردبه كسرقة بصلة اوتطفيف فى حبة قصدا وبالجملة كل مايدل على
ركاكة دينه الى حد يستجرئ على الكذب بالاغراض الدنيوية يردبه كيف وقدشرط فى العدالة
التوقى عن بعض المباحات القادحة فى المروة نحو الاكل فى الطريق والسوق لغير السوقى والبول
فى الشارع وصحبة الارذال وافراد المزح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياكة ممن
لايليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لايجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقابه ❊
قال والضابط فى ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فمادل عنده
على جرأته على الكذب يرد الشهادة وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين
وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم ان ذلك له طبع لايصبر
عنه ولوحمل على شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز فى حقه
ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال الناس فى استعظام بعض الصغائر دون بعض ❊ فهذا
يدل على ان الشرط هو الاجتناب عن الكبائر والتحرز عن الصغائر والمباحات التى تدل
على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقدح فى المروة وترك الاصرار على سائر الصغاير ❊ ولهذا
اى ولاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة فى حق الفاسق
وفوات كمالها فى حق المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولافسقه ولهذا لم يجز القضاء بشهادة
الفاسق ولم يجب بشهادة المستور ❊ وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر
المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال لان
معرفته بالحديث الذى رواه وثبوت ذلك مبنى على معرفة عدالته وهى غير معلومة فيكون هو ادنى
حالا من المستور ❊ وتقدير الكلام ولما لم يكن خبر المستور فى غير قرون الثلاثة حجة مع انه
معلوم الذات كان خبر المجهول من القرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا برد اولى بالرد وقد
بيناه فى الباب المتقدم ❊ وفى بعض الشروح ان معناه لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول
اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قدرده بعض السلف فاولى ان لا
يقبل والكلام فى مثل هذا المجهول الذى رده بعض السلف ❊ وفى الحقيقة المجهول والمستور
واحد الا ان خبر المجهول فى القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون
الثلاثة مردود لغلبة الفسق ❊ من الصدر الاول اى منهم وممن هو فى معناهم من القرنين
الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة الجميع ❊ على الشرط
الذى قلنا بان شهد الثقات بصحته وعملوا به اوسكتوا عنه اواختلفوا اولم يظهر فيما بينهم ولكن
يوافقه القياس ولا يرده ❊ وذكر ابو عمرو الدمشقى المعروف بابن الصلاح فى كتابه ان المجهول
اقسام ❊ احدها المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير ❊ والثانى
المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فى الظاهر وهو المستور على مافسره بعض
ائمتنا فيقبل روايته بعض من رد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبنى

فلهذا لم يجعل خبر الفاسق
والمستور حجة و قال
الشافعى رحمه الله لما لم يكن
خبر المستور حجة فخبر
المجهول اولى والجواب
ان خبر المجهول من الصدر
الاول مقبول عندنا على
الشرط الذى قلنا بشهادة
النبى عليه السلام على ذلك
القرن بالعدالة واما الايمان
والا سلام فان تفسيره
التصديق والا قرار بالله
سبحانه وتعالى كما هو بصفاته
وقبول شرايعه واحكامه
وهو نوعان ظاهر بنشوه بين
المسلمين وثبوت حكم
الاسلام بغيره من الوالدين
وثابت بالبيان بان يصف الله
تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة فى
الباطن فاقتصر فيها على معرفتها فى الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا فى كثير من كتب
الحديث المشهورة فى غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة فى
حقهم ❊ والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لايقبل رواية المجهول
العين ومن روى عنه عدلان وعيناه فقدارتفعت عنه هذه الجهالة فان ابابكر الخطيب البغدادى
قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لايثبت له
حكم العدالة بروايتهما عنه (قوله) واما الايمان والاسلام فكذا ❊ هما ههنا عبارتان
عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقل تفسيرهما ❊ وذكر فى التأويلات ان الايمان
والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا
كان المراد من الايمان التصديق الباطنى ومن الاسلام الطاعات ❊ وعن بعض المشايخ ان الايمان
تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان ❊ وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اى
يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانية
والعلم والقدرة والحيوة وسائر الاوصاف التى لابد من وجودها للالوهية ❊ وباسمائه الحسنى
مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى غائب
عن الحس والغائب يعرف بالصفات والاسماء ❊ ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بملائكته
وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله عز وجل وبسائر مايجب
الايمان به ❊ ظاهر بنشوه بين المسلمين بان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعبادة يقال
نشات فى بنى فلان نشأ ونشؤا اذا شببت فيهم ❊ وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو
ويصف جميع ما وجب الايمان به وصفا عن علم وتيقن لاعن ظن وتلقن لان حفظ اللغة غير
العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلايفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان
مسلما حقيقة ❊ الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر
الوصف على سبيل الاجمال لايكفى بل لابد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على
التفصيل حتى لولم يعلم شيأ من ذلك كان كافرا الاترى ان من قال محمد رسول الله ولايعرف
من هو لايكون مؤمنا ❊ فقال الشيخ ماذكرتم وهو الوصف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه
لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لايقدرون على بيان تفسير
صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء فيشترط الكمال الذى لايؤدى الى الحرج
وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفى لثبوت الايمان حقيقة ❊
ولهذا اى ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجمالا قلنا الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال
اتؤمن بالله تعالى واحد لاشريك له قادر عالم حى سميع بصير مريد خالق الى اخر اوصافه
التى يجب ذكرها فى الايمان ❊ اويقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وان ما
جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولايطلب منه حقيقة الوصف ❊

الا ان هذا كمال يتعذر
شرطه لان معرفة الخلق
باوصافه على التفسير
متفاوتة وانما شرط
الكمال بما لاحرج فيه وهو
ان يثبت التصديق والاقرار
بما قلنا اجمالا وان عجز
عن بيانه وتفسيره ولهذا
قلنا ان الواجب ان يستوصف
المؤمن فيقال اهو كذا فاذا
قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه
الاترى ان النبى عليه السلام
استوصف فيما يروى عنه
عن ذكر الجمل دون
التفسير وكان ذلك دأبه
صلى الله تعالى عليه وسلم
والمطلق من هذا يقع على
الكامل ايضا بذلك امرنا
بالكتاب والسنة قال الله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا
جاءكم المؤمنات مهاجرات
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن
وكان النبى عليه السلام
يمتحن الاعراب بعد دعوى
الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام مافى قلبه ولم يعتقد مايخالف الاسلام فان اعتقده فلايفيد
هذا الاستيصاف الابتبديل ذلك الاعتقـاد ❊ ثم استوضح هذا بفعل النبى عليه السـلام
فقال الايرى ان النبى عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير
حتى قال للاعرابى الذى شـهد برؤية الهلال اتشهد ان لااله الاالله وانى رسول الله فقال
نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم ❊ وحين سأله جبريل عليهما السلام عن الايمان
والاسلام تعليما للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجمال ❊ والمطلق
من هذا يقع على الكامل ايضا يعنى لايكتفى فى الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول
بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما فى سائر الشروط ❊ ويدل عليه الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ياايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن اى
اختبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم يكتف
بما فى ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسـلام فعرفنا ان الاستيصاف فيه
شرط ولكن على وجه لايؤدى الى الحرج ❊ واما السنة فهى ان النبى عليه السـلام كان
يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم (قوله) الا ان تظهر اما راته استـثناء من قوله
والمطلق من هذا يقع على الكامل يعنى لايكتفى فى الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيصاف الا
ان تظهر امارات الاسلام فحينئذ لايشـترط الاستيصاف ❊ وحاصل المعنى ان الاستيصاف
انما يجب فى حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما فى حق من وجدت
منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك
مقام الوصف منه فى الحكم باتمامه للحديثين المذكورين فى الكتاب ❊ فاما من استوصف
فجهل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ماتقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمه الله ذكر
فى نكاح الجامع مسـلم تزوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانت
من زوجهـا لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك
جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة ❊ قال الشيخ رحمه الله
فى شرح الجامع وهذا ممايجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبـل البلوغ حتى
تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر فى هذا حين تزف اليه ❊ قال شمس
الائمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولاتعرف ان وصف
بين يديهـا حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لاينبغى ان يقول لها صفى الاسلام
فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا
اعتقادى وظنى بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان
قالت لا اعرف شيأ مما تقول فلا نكاح بينهما حينئذ (قوله) فاذا ثبت هذه الجملة وهى ان
العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوى كان الاعمى والمحدود فى القذف والعبد
من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط فى حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الا ان تظهر اما راته
فيجب التسليم له كما قال
النبى عليه السلام اذا رأيتم
الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا
له بالايمان وقال النبى عليه
السلام من صلى صلوتنا
واستقبل قبلتنـا واكل
ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان
فاما من استوصف فجهل
فليس بمؤمن كذلك قال
محمد فى الجـامع الكبير
فى الصغيرة بين ابوين مسلمين
اذا لم تصف الايمان حتى
ادركت فلم تصفه انها تبين
من زوجها واذا ثبتت هذه
الجملة كان الاعمى والمحدود
فى القذف والمراة والعبد
من اهل الرواية وكان خبرهم
حجة بخلاف الشهادات
فى حقوق النـاس لانها
تفتقر الى تمييز زائد ينعدم
بالعمى و الى ولاية كاملة
متعدية ينعدم بالرق وتقصر
بالانوثة وبحد القذف على
ماعرف

(توقفت)

توقفت على معان اخر لاتشـترط فى الخبر ❊ اما الاعمى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان
الشاهد يحتاج الى التميز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود
به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال
وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه فى جنس الشهود وفى رواية الاخبار لاحاجة الى هذا التميز
فكان الاعمى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تميز زائد واما العبد والمرأة والمحدود فى القذف
فلان الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير اوابى
والشهادة بهذه المثابة ❊ وبالرق تنعدم الولاية اصلا وبالانوثة تنتقص لان الولاية تستفاد من
المالكية ❊ والمرأة وان صلحت مالكة للمال لاتصلح مالكة فى النكاح بل هى مملوكة فيه ولهذا
اقيمت شهادة اثنتين منهن مقام شهادة رجل واحد ❊ وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد
القذف ايضا وان لم تنعدم حتى انعقـد النكاح بشهادة المحدود فى القذف فلفوات الولاية
اولنقصانها ردت شهادة هؤلاء ❊ فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين ❊
احدهما ان المخبر لايلزم احدا شيأ ولكن السامع قد التزم باعتقـاده ان المخبر عنه مفترض
الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق فى الخبر شابه ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه
العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضى القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه
الامانة ❊ لابالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضى فصار
تقلده فى حقه بمنزلة الشاهد فى حق المشهود عليه ❊ او المراد من الخصم المدعى اى لايلزم المدعى
القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الاترى انه يلزمه
الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثـله ويلزمه القضاء
بموجب تلك الشهادة ولوكانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لايلزمه الاستماع فى هذه الصورة
وبيان هذا ان قوله عليه السلام لاصلوة الابقرأة ليس فى ظاهره الزام شئ على احد بل فيه
بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لاخياطة الا بالابرة ❊ والثانى ان
حكم الخبر يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط فى مثله قيام الولاية ولهذا
جعل العبد بمنزلة الحر فى الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون فى الخبر وهو
الشهادة برؤية هلال رمضان ❊ بخلاف الشهادة فى مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء
فلا بد من كمال الولاية ❊ فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثانى تسـليم ذلك
وبيان للفرق بينه وبين الشهادة ❊ وقد ثبت رواية الحديث ممن ابتلى بذهاب البصر من الصحابة
مثل عبدالله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وجابر وواثلة
الاسقع رضى الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم روو اقبل العمى
ام بعده ❊ وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبى صلى الله عليه وسلم ورضى عنهن فيما يشكل عليهم
من امر الدين فيعتمدون خبرهن خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

فاما هذا فليس من باب
الولاية لوجهين
احدهما ان مايلزم السـامع
من خبر المخبر بامور الدين
فانما يلزمه بالتزامه طاعة الله
ورسوله كما يلزم القاضى
الفصل والقضاء والسماع
بالتزامه لا بالزام الخصم
والثانى ان خبر المخبر فى الدين
يلزمه اولا ثم يتعدى
الى غيره ولايشترط بمثله
قيام الولاية بخلاف الشهادة
فى مجلس الحكم

تاخذون ثلثى دينكم من عائشة وقد كانت رضى الله عنها من علماء الصحابة رأيا ورواية ۞ وقد صح ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له ۞ وسلمان رضى الله عنه حين كان عبدا اتاه بصدقه فاعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منـه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق وبعد عتقهـا ۞ وكثير من الموالى نقلوا اخبارا وتلقته الامة بالقبول من غير تفحص عن التاريخ مثل نافع وسالم وعبدالله بن جبير ومحمد بن جبير فدل ان الاعمى والمملوك والانثى فى ذلك كالبصير والحر والذكر ۞ ثم المحدود فى القـذف فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعـالى فاولئك عندالله هم الكاذبون والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطى لايكون عدلا مطلقـا ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقة ۞ وفى ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابابكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ فى خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحدام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس فى معنى الشهادة ۞ ثم التائب من اسـباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لاتقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ماذكر عن غير واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابوبكر الحميدى شيخ البخارى ۞ وذكر ابوبكر الصير فى فى شرحه لرسالة الشافعى ان كل من اسقطنـا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة ۞ وذكر ابو المظفر السمعانى ان من كذب فى خبر واحد وجب اسقاط ماتقدم من حديثه ۞ كذا ذكر ابو عمرو فى كتاب معرفة انواع علم الحديث قوله واما المرتبة الثانية اى من الاقسام الاربعة المذكورة فى اول باب اقسام السنة باب بيان قسم الانقطاع ۞ والحمدلله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين ۞

وقد ثبت عن اصحاب رسول الله رواية الحديث ممن ابتلى بذهاب البصر وقبول رواية النساء والعبد ورجوعهم الى قول عايشة رضى الله عنها وقبول النبى عليه الصلوة والسلام خبر بريرة وسلمان وغيرهما والله اعلم اما المرتبة الثانية

تم الجلد الثانى من كشف الاسرار
ويليه الجلد الثالث